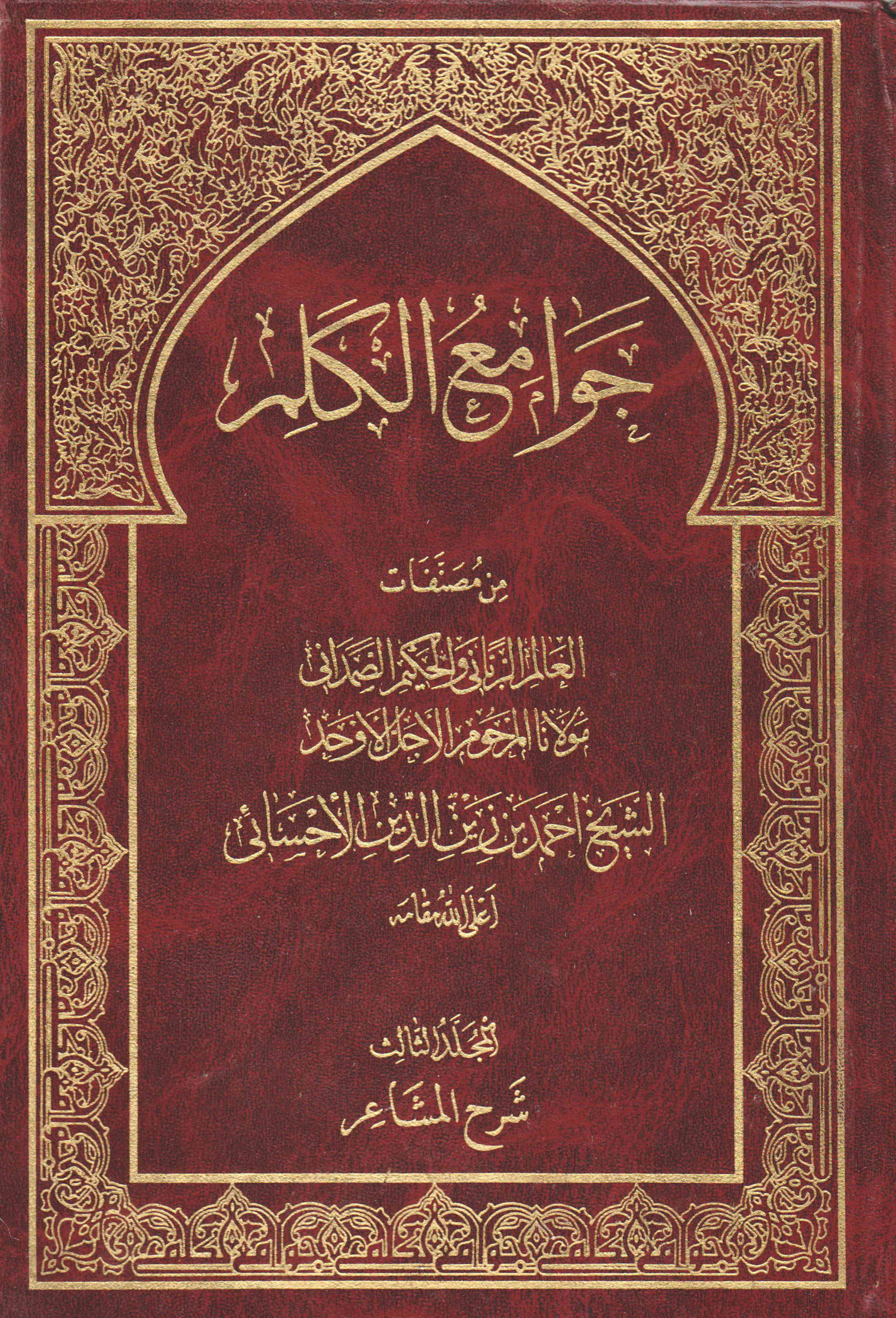

جوامع الكلم
من مصنفات
العالم الرباني والحكيم الصمداني
مولانا المرحوم الأجل الأوحد
الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي
أعلى الله مقامه
المجلد الثالث
شرح المشاعر



من مصنفات

العالم الرباني والحكيم الصمداني
مولانا المرحوم الأجل الأوحد

الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي

أعلى الله مقامه

المجلد الثالث

شرح المشاعر

طبع فى مطبعة الغدير - البصرة
فى شهر جمادى الاولى سنة ١٤٣٠ هجرية

فهرس

كتاب شرح المشاعر

فى الباعث على التأليف ٢

قوله : بسم الله الرحمن الرحيم . . . ملكوت الارض و السماء ٤

قوله : و بكلمته التى انشأ بها نشأتى الاخرة و الاولى ٥

قوله : على تهذيب القوى . . . بالعقل الفعّال ٦

قوله : و طرد شياطين . . . و مثوى المتكبرين ٩

قوله : و نصلى على محمد المبعوث . . . شيعتهم المتقين ١١

قوله : اما بعد فاقل الخَلائق . . . ضلالا بعيداً ١٣

قوله : و هذه هى الحكمة . . . لهم انّه الحقّ ١٤

قوله : فالعلوم الالهية هى . . . و الجنّة و النار ١٦

قوله : و هى ليست من المجادلات . . . قلوب المشاهير ١٧

قوله : و لقد قدّمتُ اليكم . . . مثوى المتكبرين و اصحاب النار ٢١

قوله : و لما كان مسئلة الوجود . . . مباديها و غاياتها ٢٤

قوله : فرأينا ان نفتح . . . و ظل و شبحٍ ٣٠

قوله : ثم نذكر قواعد . . . اتحاد الحسّ بالمحسوسات ٣٤

قوله : و مسئلة انّ البسيط . . . و اول الاَوائل ٤٠

قوله : و علومنا هذه . . . من اهلِ ملكوته ٤٣

قوله : الفاتحة – فى تحقيق مفهوم الوجود . . . و فيه مشاعر ٤٦

قوله : المشعر الاول - فى بيان انه غنى عن التعريف . . . كما ستعلم ٤٦

قوله : و امّا انه لايمكن تعريفه . . . تعريفاً لفظيا ٤٧

قوله : و لانى اقول انّ تصوّر . . . عرض عامّ و لا خاصّ ٥٥

قوله : و امّا ما يقال له عرضى . . . فليس هو حقيقة الوجود ٦٤

قوله : بل هو معنى ذهنى . . . الحقيقية و غير الحقيقية ٦٥

قوله : و كلامنا ليس فيه . . . صنفى او شخصى ٦٦

قوله : بل قد تلزمه . . . دون الوجود الّا بالعرض ٧١

قوله : (المشعر) الثانى - فى كيفية شموله للاشياء . . .

الراسخون فى العلم ٧٥

قوله : و قد عبّروا عنه بالنفس الرحمانى . . . فى منازل الهويات ٧٩

قوله : و ستعلم معنى الكلام . . . التحليل العقلى ٨٢

قوله : و يظهر لك أيضا . . . للحى القيوم ٨٤

قوله : المشعر الثالث - فى حقيقة الوجود . . . و عليه شواهد قطعية :

(الشاهد) الاول : ان حقيقة كل شيء . . . الاعيان لا بنفسها ٨٥

قوله : نريد به ان كل مفهوم . . . حكم مفهوم الحقيقة ٩١

قوله : و الوجود و مرادفاته . . . او ضرورية ازليّة ٩٢

قوله : لَسْتُ اقول ان مفهوم الحقيقة . . . مفهوم الحقيقة او

الموجودية ٩٣

قوله : فالوجود يجب ان يكون . . . موجوداً فى الواقع ٩٥

قوله : و موجوديته فى الخارج . . . هو وجود و هو حقيقة ٩٥

قوله : و اعلم ان كل موجود . . . فى كون الوجود موجوداً ١٠٣
قوله : و اما الامر الانتزاعى العقلى . . . و غيرهما من المفهومات ١٠٦
قوله : و اعلم ان الوجودات . . . و الصور العينيّة ١٠٧
قوله : (الشاهد) الثانى - ان من البيّنِ . . . بموجودة فى الخارج ١١١
قوله : (الشاهد) الثالث - انه لو كانت . . . ما به الاتّحاد ١١٥
قوله : و الى هذا يرجع . . . الاتحاد بحسب المعنى ١١٦
قوله : (الشاهد) الرابع - لو لم يكن الوجود . . . فلاتكون
الماهية وجودةً ١١٧
قوله : و كلّ مَن راجع . . . يحكم بامتناع ذلك ١١٩
علامَ يطلق الاتحاد الذاتى و الصفاتى و ان الاتحاد شىء
واحد اختلف اسماؤه ١١٩
قوله : و ما قيل بان موجودية . . . بالحقيقة هو الاضافة ١٢٤
قوله : (الشاهد)الخامس - انه لو لم يكن . . . متحقِّقا فى الخارج هف ... ١٣٠
قوله : و اما قول انّ التشخص . . . كما سيتّضِحُ بيانه ١٣٣
قوله : (الشاهد) السادس - اعلم ان العارض . . . سلبيّة كزيد اعمى ١٣٦
قوله : و انما اتّصاف الماهيّة . . . التحليل مع الاتحاد ١٤٢
قوله : فهكذا حال الماهية . . . الوجود من عوارضها ١٤٧
قوله : فاذا تقرر هذا . . . فى ظرف التحليل تأمّل فيه ١٤٧
قوله : (الشاهد) السابع من الشواهد . . . حلوله فى ذلك الموضوع ١٥١
قوله : و هذا معنى قول الحكماء . . . فى حد البناء ١٥٦

قوله : فقد علم ان عرضيّة . . . لا قائل بالفرق ١٥٧
قوله : (الشاهد) الثامن - ان ما يكشف . . . الحدود الغير المتناهية ١٥٩
قوله : فلو كان الوجود . . . و الاشكال قائما ١٦٣
قوله : (المشعر الرابع) ذكر كلمات فى دفع الشكوك . . . الحكيم
العليم ١٦٨
قوله : سؤال - ان الوجود . . . وجود آخر الى غير النهاية ١٧٠
قوله : جواب - انه إن اريد . . . فكذا الملزوم ١٧٠
قوله : بل نقول ان اريد . . . مواطاةً او اشتقاقا ١٧٢
قوله : و ان أُريد به المعنى البسيط . . . و للامر الخارجى بالعرض ١٧٣
قوله : سـؤال - فيكون كلُّ وجود . . . ضرورى . جواب - هذا مندفع . .
. بشىء من الموجودات ١٧٨
قوله : اذ وجوده واجب . . . اعتبار الوجود و انضمامه ١٨١
قوله : سؤال - اذا اخذ . . . الى وجود الوجود ١٨٢
قوله : جواب - هذا الاختلاف . . . سواء كان عينه او غيره ١٨٣
قوله : و التجوز فى جزء . . . هو واحد و موجود ١٨٦
قوله : و قال ايضا فى التعليقات . . . الضمير فيها ، انتهى ١٨٩
قوله : و هو قريب مما ذكره . . . لا عاما و لا خاصّا ١٩٣
قوله : سؤال - ان كان الموجود . . . فتقدم الوجود على الوجود ١٩٦
قوله : (جواب) كون الوجود متحققا . . . زيادة ايضاح ١٩٧
قوله : سؤال - ان كان الوجود موجودا . . . مستلزم لبطلان المقدّم ١٩٨

قوله : جواب - قد مرّ . . . و لايكون ايضا معه ٢٠٠

قوله : و عارضية الوجود للماهية . . . كما سيجيء بيانه ٢٠٢

قوله : و الحاصل ان كونهما معاً . . . لا تأخر لاحدهما على الاخر ٢٠٤

قوله : و ما قاله بعض المحقّقين . . . تسمّى بالعرضيات ٢٠٦

قوله : و ليس تقدم الوجود . . . على ما بالمجاز ٢١٣

قوله : سؤال - نحن قد نتصور . . . اعتباريا محضا ٢١٦

قوله : جواب - حقيقة الوجود . . . الشك فى هويّته ٢١٧

قوله : و الاَولى بهذا السؤال . . . فانهدم الاساسان ٢٢٠

قوله : سؤال - لو كان الوجود . . . و كذا الكم و غيرها ٢٢١

قوله : جواب - الجوهر و الكيف . . . عرضا اخر من الاعراض ٢٢٢

قوله : و قد مر ايضا ان الوجود . . . المحمول على الماهيات ٢٢٣

قوله : و ايضا الوجود يخالف . . . بين الماهية و الوجود ٢٢٣

قوله : سؤال - اذا كان الوجود موجوداً . . . نسبة النسبة فيتسلسل ٢٢٧

قوله : جوابٌ - ما مرّ من الكلام . . . بينهما عند التحليل ٢٢٧

قوله : المشعر الخامس - فى كيفية اتصاف الماهية بالوجود . . . فيكون وصفا لها ٢٣١

قوله : فيشكل كيفية الاتصاف . . . عقليا غير وجودها ٢٣٢

قوله : لكن الحقيق بالتحقيق . . . قاعدة الفرعية ٢٣٢

قوله : و الجمهور حيث غفلوا . . . و لايحتاج الى وجود اصلا ٢٣٦

قوله : فالواجب عند هذا القائل . . . و هذا كله من التعسّفات ٢٣٩

قوله : اشراق حكمى - وجود كل ممكن . . . بل بعضا من الجميع ٢٤٠

قوله : فاذا ثبت كون . . . و هويّة فى نفس الامر ٢٤٦

قوله : بقى الكلام فى كيفية . . . يقتضى ارتفاع النقيضين ٢٤٨

قوله : و الاعتذار بان ارتفاع النقيضَينِ . . . لا وجود لها الا بالوجود ٢٥٢

قوله : و التحقيق فى هذا المقام . . . الاقسام الخمسة المعروفة ٢٥٣

قوله : فان قلت تجريد الماهية . . . الذى جرّدناها عنه ٢٥٥

قوله : فهذه الملاحظة التى . . . ايضا متفرع على وجودها ٢٥٥

قوله : (تنبيه) و ليعلم ان ما ذكرنا . . . مادة و صورة عقليانِ ٢٥٨

قوله : المشعر السادس - فى ان تخصيص افراد الوجود . . . كافراد

الكائنات ٢٦٠

قوله : و قيل تخصيص كل وجودٍ . . . فى المكان او فى الزمان ٢٦٤

قوله : و هذا الكلام لايخلو عن مساهلة . . . و فى الثانى عينه ٢٦٦

قوله : قال الشيخ فى التعليقات . . . وجود ذلك الفرد ٢٦٨

قوله : و قال ايضا فى التعليقات . . . هى المسماة بالماهيات ٢٧٠

قوله : توضيح فيه تنقيح . . . باب فهمه ان شاء الله تعالى ٢٨٢

قوله : قال الشيخ الرئيس فى المباحثات . . . النعوت الذّاتية الكلّية ٢٨٨

قوله : و لايبعد ان يكون المراد . . . فانه من العلوم الشريفة ٢٩٢

قوله : المشعر السابع - فى ان الامر المجعول . . . و عليه شواهد :

(الشاهد) الاول - انا نقول . . . مجعولاً و مجعولا اليه ٢٩٥

قوله : اذ لو كانت الماهية . . . الّا مع اجزائه و مقوّماته ٣٠١

قوله : فاذن اثر الجاعل . . . بالعلم بسببه ، تأمل فيه ٣٠٥
قوله : (الشاهد) الثانى - ان الماهية . . . الاتحاد فى المفهوم ٣٠٨
قوله : (الشاهد الثالث) ان كل ماهية . . . الماهية الواحدة ٣١٧
قوله : (الشاهد الرابع) ان الماهية الموجودة . . . فيلزم الدور او التّسلسل ٣٢١
قوله : (الشاهد الخامس) لو كانت الجاعلية و المجعولية . . . نفخ روح الوجود و الحيوة ٣٢٦
قوله : قول عرشى - اعلم ان للوجود مراتب ثلاث : الاول . . . بان يكون مبدأ الكل ٣٣١
قوله : الثانى الوجود المتعلق بغيره كالعقول و . . . و الموآدّ ٣٣٥
قوله : الثالث الوجود المنبسط . . . ما فى السموات و الارضين ٣٣٧
قوله : و هو فى كل شىء بحسبه . . . باطلة الذات ٣٤٦
قوله : (الشاهد) السادس - لو تحققت الجاعلية و المجعولية . . . ما هو جاعل بالذات ٣٥٢
قوله : لايقال هذا مشترك الورود . . . المقولات العشرة المشهورة ٣٥٣
قوله : و اما الوجود فقد ثبت انه . . . علوا كبيراً ٣٥٥
قوله : (الشاهد السابع) انه يلزم . . . اقدم من المعلول ٣٥٨
قوله : بل لا معنى لهذا النحو . . . كتقدم الاب على الابن ٣٦٠
قوله : (الشاهد الثامن) انه قد تقرر . . . و هو المطلوب ٣٦٥
قوله : المشعر الثامن - فى كيفية الجعل . . . لا شريك له ٣٦٧

قوله : و فيه مشاعر : المشعر الاول - ان نسبة المجعول . . . و منازل افعاله ٣٧١

ما يراد من الانبساط فى الوجود المنبسط و ما هو معنى انبساط الوجود ٣٧٢

قوله : المشعر الثانى - فى مبدء الموجودات . . . و فيه مناهج : المنهج الاول - فى وجوده تعالى و وحدته و فيه مشاعر : المشعر الاول - فى اثبات الواجب . . . الى واجب الوجود . برهان مَشْرِقى - و هو انا نقول . . . فهى بالوجود موجودة ٣٧٥

قوله : و ذلك الوجود . . . لايشوبه شىء غير الوجود ٣٨٥

قوله : (المشعر) الثانى - فى ان واجب الوجود . . . فلم يكن محض حقيقة الوجود ٣٨٩

قوله : فاذن ثبت ان واجب الوجود . . . و نشرح لك هذا ٣٩٠

قوله : (المشعر) الثالث - فى توحيده . . . و هو ممتنع فيه تعالى ٣٩٧

قوله : فاذا تقرر هذا فنقول . . . من جميع الجهات هف ٤٠٠

قوله : فواجب الوجود بالذات . . . فيكون تامّا و فوق التآمّ ٤٠٦

قوله : المشعر الرابع - فى انه المبدأ و الغاية . . . فذلك الغير مبدؤه و غايته ٤٠٩

قوله : فالممكنات على تفاوتها . . . فالكل من عند الله تعالى ٤١٥

قوله : المشعر الخامس - فى ان واجب الوجود . . . و نور الانوار ٤٢١

قوله : المشعر السادس - فى ان واجب الوجود . . . من باب الاعدام و النّقآئص ٤٢٨

قوله : فانك اذا فرضت شيئا بسيطاً . . . اذا كنتَ من اهله ٤٣٧
قوله : المشعر السابع - فی انه تعالی . . . لا كثرة فيه اصلا ٤٥٧
قوله : ثم ان كل صورةٍ ادراكية . . . و الّا لم تكن هی هی ٤٦٤
قوله : فاذا تقرر هذا فنقول . . . و ليس الّا الذی فرضناه ٤٦٨
قوله : فظهر و تبين مما ذكر . . . و الله ولیّ الفضل و الافضال ٤٧٢
قوله : المشعر الثامن - فی انّ الموجود بالحقيقة . . . جاعل بالذات
بالمعنی المذكور ٤٧٥
قوله : فاذا ثبت و تقرر ما ذكرناه . . . و الاخری مُسْتفيضة ٤٧٨
قوله : نعم له ان يتصور ماهيّة المعلول . . . و مذوّت الذوات ٤٨٢
قوله : فهو الحقيقة و الباقی شؤونه . . . يا من لا يعلم اين هو الا هو ٤٨٥
قوله : (تنبيه) ايّاك ان تزلّ قَدمُكَ . . . لمعة من لمعات نور الانوار ٤٨٧
قوله : فما وصفناه اوّلاً . . . و الله ولیّ الفضل و الانعام ٤٩٢
قوله : (المنهج الثانی) فی نبذ من احوال صفاته تعالی و فيه مشاعر :
المشعر الاول - فی ان صفاته . . . كصاحب حواشی التجريد ٤٩٤
قوله : بل علی نحو يعلمه الراسخون . . . انّ الواجب لا ماهيّة له ٤٩٦
قوله : المشعر الثانی - فی كيفية علمه بكل شیء . . . و الوجوب آكد
من الامكان ٥٠٣
قوله : فكذا علمه تعالی . . . راجع الی وجوده ٥٠٩
قوله : فكما ان وجوده لا يشوب بعدم . . . منزلة الاشباح و
الاظلال ٥١٢

قوله : المشعر الثالث – فی الاشارة الی صفاته . . . صرف حقیقة القدرة ٥١٦
قوله : و کذا الکلام فی ارادته . . . الّا الراسخون فی العلم ٥١٦
قوله : المشعر الرابع – فی الاشارة الی کلامه . . . ان یقول له کن فیکون ٥٢٣
قوله : بل هو عبارة عن انشاء . . . و کل کاتب متکلم بوجه ٥٢٧
قوله : و مثاله فی الشاهد ان الانسان . . . فاجعل نفسَك مقیاساً لما فوقه ٥٣٤
قوله : و الکلام قرآن و فرقان . . . فتنزیله هو الکتاب ٥٣٥
قوله : الموقف الثانی (المنهج الثالث . خ ط) – فی الاشارة الی الصنع و الابداع و فیه مشاعر : المشعر الاول – فاعلیة کل فاعل . . . فاستبقوا الخیرات ٥٣٩
قوله : المشعر الثانی – فی فعله تعالی . . . مع الائمة علیهم السلم یسدّدهم ، انتهی ٥٤٥
قوله : و قال محمد بن علی بن بابویه . . . و اتّبع هواه ٥٥٠
قوله : و قال ایضا قدس سرّه . . . من اتّصال شعاع الشمس بها ٥٦٠
قوله : و نقل الشیخ المفید رحمه الله . . . فی حدیث طویل ٥٦١
قوله : فقد ظهر من هذه النقول . . . خاشعین لله تعالی ٥٦٩
قوله : قال سعید بن جبیر . . . و النداوة من البحر ٥٧١
قوله : و قال ابن بابویه ایضا . . . و هو من الملکوت ، انتهی کلامه ٥٧٥

قوله : و قد اخذ هذا الكلام . . . فى الانسان على التدريج ٥٧٨

قوله : فالانســان مــا دام فى الرحــم . . . فهو المخصوص باولياء
الله ٥٨٦

قوله : و هذه الارواح الخمسة انوار . . . و العقل وسط الكل ٥٨٧

قوله : المشعر الثالث - فى حدوث العالم . . . كلّهم آتيه يوم القيمة
فرداً ٥٩٩

قوله : و مبدأ هذا البرهان . . . جعل ذاتها المتجددة ٦٠٦

قوله : و اما تجدّدها فليس بجعل جاعل . . . بما لا مزيد عليه ٦١٠

قوله : و تارةً من جهة اثبات الغايات . . . و مقطّعات النيران ٦١٥

قوله : (خاتمة الرسالة . خ ط) اعلم ان الطرق الى الله كثيرة . . . صحف
ابراهيم و موسى ٦٢٧

قوله : فهؤلاء هم الذين يستشهدون به تعالى عليه . . . انه على كل شىء
شهيد ٦٣٣

قوله : فالرّبانيــون ينظـرون الى حقيقة الوجود . . . عن اصل
الحقيقة ٦٤٢

قوله : ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب و الامكان . . . كمـا فـى افـراد ماهيّـةٍ
واحدة ٦٤٥

قوله : و غاية كمالها هى صرف الوجود . . . من حيث ثانويّتها و
تأخّرها ٦٤٨

قوله : فالاول على كماله الاَتم . . . فهو اكثر قصوراً و عدماً ٦٥٠

قوله : فاول الصوادر عنه تعالى . . . و هى النهاية فى الخسّة و الظلمة ٦٥١
قوله : ثم يترقى الوجود منها . . . الراجعة الى الله الجواد ٦٥٧
قوله : فانظر الى حكمة المبدع البديع . . . و الى ربّك منتهاها ٦٥٩
قوله : و جعلها مختلفةً فى الحركات . . . آخر دائرة الوجود ٦٦٣



كتاب شرح المشاعر

من مصنفات الشيخ الاجل الاوحد المرحوم
الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائى
اعلى الله مقامه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين و صلى الله على محمد و اله الطّاهرين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين‌الدين الاحسائى انه قد امرنى مَن تجب علىَّ طاعته من طالبى الحق و اليقين اَن اكتُبَ على كتاب الملا محمد صدرالدّين الشيرازىّ تجاوز الله عنه المسمّى بالمشاعر كلماتٍ تبيّن منه الغثّ من السمين و توضح الحق على طريقة اهل الحق المبين محمد و اله الطاهرين صلى الله عليه و عليهم اجمعين بنحو بيانهم من دليل الحكمة و الموعظة الحسنة و بالمجادلة بالتى هى احسن حتى لايتنكّبه الّا منكِرٌ لوجْدَانِهِ ناقض ليقينه و ايمانه فاجبتُه الى طلبته لما فى ذلك من مصلحة الايمان و تقريراً لما قرّره القرآن و ما ابانوا عليهم السلٰم من البرهان بما هو قريبٌ الى الاذهان لعدم انفكاكه عن الوجدان بشهادة العقل المستنير بنور الايمان بما يكون مهيمِناً لدين الاسلام الذى اقرَّ رسول الله صلى الله عليه و اله امّته امّة الاجابة عليه و انساقت شواهدُ الكتاب و السنةِ و العقول المستنيرة بهما اليه بشرط ان يحسنَ الناظرُ فيه النظر و الاستماع لما يحصل به الانتفاع و حسن النظر و الاستماع ان ينظر الناظرُ فيه بمحض فهمه و خالص دليل عقله و لطيفِ فطرته التى فطر عليها و حسّه غير ملتفتٍ الى ما انِسَتْ به نفسُه من المطالب و لا الى قواعِدَ رسخَتْ فى ذهنه مما حفِظها قبل ان يُفتَح له بابُ العلم العيانى و البرهان النورانى و لا الى دَواعٍ نفسانيةٍ من الحياء و الاستنكاف عن التعلّم فان العالم انّما يكون عالماً بالتعلّم لان العلم نور يقذفه الله سبحانه فى قلب مَن يشاء و يحبّ و لايُشرِق ذلك النور فى قلبِ مَن لايقبَلُهُ و هو مَن يظهر له الحق و يتغافل عنه تستُّراً من ظهور قصوره و جهله فيَسْتُرُ الحق بثوب اللبس و الشّبه فيكتم الحق و هو يعلم مع انّه لايخفى على المقتصدين لان ثوب اللبس و الايهام لايستر الجهل و العناد عن ذوى الافهام كما قال الشاعر :

ثـوبُ الريـاء يشـفّ عمّـا تحتـه فـاذا التحَفْـتَ بـه فانّـك عـارى

و الله سبحانه قد و كّل بالمكلّف ملائكة كراما يكتبون ما يفعل فيكتبون بانصافه في قلبه نور الايمان و يؤيّده الله سبحانه بروحٍ منه يسدّده للصواب و يكتبون بانكاره و لبسه و تمويهه فى قلبه ظلمة الجهل و يقيّض له شيطاناً يمدّه بطعام زقّوم استنكافه و شراب حميمه و الله سبحانه الهادى الى سواء الطريق و هو وليّ التوفيق

ثم اعلم انى كثيراً ما اكرّر العبارة و اردّد فى التلويح و الاشارة ليتقرّر لك ما انبّهُك عليه لاحتمال ان لايكون لك انسٌ بمراداتى لانس ذهنِك بمصطلح القوم و اكثر اصطلاحاتهم يُخالف معناها طريق اهل العصمة عليهم السلام و مراداتى مفتاح فهمها طريقهم عليهم السلام و انا اظنّ فيك انّك تعتقد فيهم عليهم السلام انهم علماء لايجهلون و حكماء لايهمِلون و معصومون مسدَّدون من الله سبحانه لايصح ان يقع منهم غفلة و لا جهل و لا غشّ و لا اضلال لمن طلب سبيل الرشاد و انّك لاتظنّ انّ احداً من العلماء و لا الحكماء و لا الانبياء و لا المرسلون (المرسلين . خ ل) يعلم شيئا من الحق و الصواب فى ظاهر طريق و لا باطن تحقيق مثل ما علموا و لا يساويهم و لا يدانيهم فى شىء فاذا حقّقتَ ظنى فيك لزمك انّى اذا استدللتُ لك بشيءٍ من اقوالهم اَن تقبل ذلك و لاتردّه بكلام حكيم غير معصوم و قولى و لاتردّه مرادى منه اَلّاتأوِلَهُ على معنى مما يقوله الحكيم لان تأويله ردٌّ لظاهره بظاهر كلام غيره،

فان قلتَ لكلام الامام عليه السلام ظاهر و باطنٌ فيقبل كلامه عليه السلام التأويل بخلاف كلام الحكيم،

قلتُ لكلام الحكيم ايضا ظاهر و باطن و لهذا اختلف نظر الاشراقيين مع نظر المشائين لاجل ذلك و هذا ظاهر و عليه فلم اخذتَ كلام الحكيم من دون تأويل و لم تأخذ كلام الامام عليه السلٰم و هذا منك اِمّا لانّك عرفتَ المطلب من دليل خارج فوجدتَ كلام الحكيم موافقاً فقبلتَهُ من غير تأويلٍ و كلام الامام (ع)

مخالفاً فاحتجتَ الى تأويله و اذا كنتَ كذلك فلا حاجة لك الى الكلامَين و اِمّا لانّ فطرتك مطابقة لفطرةِ الحكيم و مخالفة لفطرة الامام عليه السلام و مَن كان كذلك كان ممّن قال الله تعالى انّ الّذين يلحدون فى اسمآئه على انّك انّما سُمِّيتَ شِيعيّاً لانّك خلِقْتَ من شعاعهم (ع) اوْ لانّك مشايع لهم و لا يتحقّق احد الاشتقاقين الّا باتّباعهم فى كلّ شىء و ترجيح كلامهم على كلام كل اَحَدٍ و بعدم الاعتماد على كل شىء لايخرج منهم و يصدر عنهم و كلامى هذا وصيّة منى لك لا لانّى اريد اَن تأخذ كلامهم (ع) و ان لم تفهم و ان خالفَ عقلك مع انّك لو كنتَ كذلك لاهتديتَ الى محض الحقّ لانّ الله سبحانه جعلهم هداة فبهداهم اقتده بل لانّى اريد منك ان تنظر فى كلامهم بفهمك تاركاً للاحوال الثلاثة الانس بما اعتادت به نفسك فيصعب عليها مفارقته و الرجوع الى القواعد و الاصطلاحات فان اكثرها باطل و ستقفُ على بيان كثير من ذلك إن شاء الله تعالى و الاستنكاف عن الجهل و الدعوى فى مقابلة ما عرفه عقلك من الحق فانك اذا تركتَ هذه الاحوال الثلاثة فهمتَ مرادهم عليهم السلام لانهم منبِّهون مذكّرون هادون و لااذكر لك فى كلامى هذا شيئاً من مباحثاتهم لانها تعمى البصيرة و يحصل مغالطات و لبس و انما اذكر لك ما هو بديهى فى فطرتك بحيث يفهمه العالم الحكيم و الجاهل الذى طبعه مستقيم هذه وصيّتى و الله سبحانه يحفظ لك و عليك.

قال المصنّف تجاوز الله عنه : « بسم الله الرحمن الرحيم - نحمد الله و نستعين بقوّته التى اقام بها ملكوت الارض و السماء ».

اقول :اختار الجملة الفعلية الدالة على التجدد و الاستقبال معاهدةً منه على تجديد الحمد فى كل حال خصوصاً فيما يكتب آناً فآناً و انّه فواضل من مدده توجب الحمد على ظهورها و قوله « نستعين » معاهدة ثانية منه على نفى الحول و القوة الّا بالله و المراد بهذه القوة القوّة الفعلية لا الذّاتية لانها ذاته و لاتصح الاستعانة بما لايصحّ عليه الاقتران و لو فى الاعتبار فان اريد بها نفس

الفعل كان قيام ملكوت الارض و السماء قيامَ صدورٍ اذْ لايتركّب المفعول[1] من الفعل مثل الكتابة فانّها لاتتركّب من حركة يد الكاتب و مَن ذهب الى ذلك فقد اخطأ و لذا قال الرضا عليه السلام فى الردّ على سليمان المروزى هذا الذى عبتموه على ضرارٍ و اصحابه من قولهم انّ كل ما خلق الله تعالى فى سماء او ارضٍ او بحر او برٍّ من كلب او خنزير او قردٍ اوْ انسان اوْ دابّةٍ ارادةُ الله و انّ ارادةَ الله تحيَى و تموت و تذهب و تأكل و تشرب و تنكح و تلتذّ و تظلم و تفعل الفواحش و تكفر و تشرك فيبرأ منها و يعاديها و هذا حَدُّها و ان أُريد بها اوّل صادرٍ عن الفعل المعبّر عنه بالماء الذى به حيوة كل شىء و بالوجود و بالحقيقة المحمديّة و قد يعبّر عنه بالحق المخلوق به كان قيام الملكوت المذكور به قيام تحقّق و الملكوت اذا اطلق عند القوم اكثر ما يريدون (به . خ ل) عالم النفوس و هى الذوات المجرّدة عن المادة العنصريّة و المدّة الزمانية لا عن الصورة فان صورَها كصور عالم الشهادة و قد يطلق و يراد به مطلق زمام الاشياء الذى به قوامُها كما قال سبحانه قل مَن بيده ملكوتُ كلّ شىء و هو يجير و لايجار عليه و هو حقائق الاشياء الغيبيّة و الظاهر انه مراد المصنف .

قال : « و بكلمته التى انشأ بها نشأتى الاخرة و الاولى » .

اقول : المراد بالكلمة الكلمةُ التامّة و هى فعل اللهِ تعالى و ارادته و مشيته و إبْدَاعه كَمَا قال الرّضا عليه السلام المشية و الارادة و الابداع اسماؤها ثلاثة و

---

[1] اعلم ان المفعول مفعولان مفعول به و مفعول مطلق اما المفعول به فهو كالكتابة المعروفة فان المكتوب مركب من مادة هى المداد و من صورة هى هيئة الحروف و ليست مادته من مادة حركة يد الكاتب و لا صورته من صورتها و المفعول المطلق فهو الكتابة المصدرى و هو كالضرب من ضَرَبَ و هو مصاقع مع ضَرَبَ على ان ضَرَبَ هو اسم للفعل المطلق بل لرأس من رؤسه و الفعل المطلق هو الظهور الاعظم لزيد مثلا قد تخصص بالضرب من حيث التعلق به و الظهور فيه فالضرب هو ظهور للفعل المطلق و صفة له ليس مادته من مادة الفعل و لا صورته من صورته و نسبتهما نسبة الاحد و الاعداد و ليس الاحد مادة الاعداد و لا صورتها و الضرب قائم بالفعل المطلق قيام صدور بخلاف المفعول به فانه قائم بحركة يد الكاتب قيام تكميل لا قيام اثر بالمؤثر اى قيام تأثير فعلى اى حال لايتركب المفعول من الفعل و غيره نعم نفس الفعل هو المفعول بنفسه و بعد ملاحظة حيث فعليته و حيث مفعوليته ايضا لايعتبر فيه كون حيث مفعوليته مركباً من حيث فعليته و غيره فافهم . كريم بن ابرهيم (اع) .

معناها واحِدٌ[1] و لها رتبتانِ الاولى الامكانية التى بها امكن الممكنات و الثانية الكونية التى كوّنَ بها ما شاء كما شاء فالاولى هى الّتى انزجر لها العمق الاكبر و الثانية هى التى ارادَها المصنّف و قوله انشأ بها نشأتى الاخرة و الاولى، يراد منه انه تعالى انشأ اى خلق و بَرَأ و صوّر و قضى كلّ فى رتبته يصدق عليه الانشاء عَلَى اعتبارٍ سنذكره إن شاء الله تعالى و المراد من النّشأتين النّشأتان المعروفتان و ما سَبَق كل واحدَة من العوالم التى يتوقف ايجادها عليه من العوالِم فنشأة الاولى تتوقّف على الماء الاول و الارض الميتة و على العقول و الارواح و النفوس و الطبائع (الطبائع ظ) و عالم الموادّ و المثال و نشأة الاخرة تتوقّف على كل ما ذكر و على الكون فى الاولى و البَرْزخ وَ عَلَى ما بين النفختين.

قال: «على تهذيب القُوَى القابلة للْإِستكمال و اصْلَاح العُقُولِ المنفعلة عن المعانى و الاحوال للاتّصال بالعقل الفعّال».

اقول: «القُوَى القابلة للاستكمال» هى ما تنشأ عن المشخّصات الظاهرة من الوقت و المكان و الجهة و الرّتبة و الكم و الكيف و الوضع و الاذن و الاجل و الكتب و ما اشبه ذلك و الباطنة كالاعمال و الاعتقادات و الاحوال و الاقوال فان هذه المشخصات لحصّة الوجود بها تتولّد القُوى القابلة[2] فان كانت فى اطوار السموات كانت عنها القوى القابلة للاستكمال فى الدرجات و ان كانت فى اطباق الأَرضين كانَتْ عَنْها القوى القابلة للاستكمال فى الدركاتِ نعوذ بالله

---

[1] اعلم ان الامر واحد لقوله سبحانه و ما امرنا الا واحدة و لكنه يتعدد باختلاف المحل فيسمى بالامكانى و الكونى و المشية و الارادة و غيرها و نفس الفعل هو الحركة المطلقة البسيطة فمن حيث ظهوره فى الامكان الذى هو نفسه و محله يسمى بالامكانى و حيث ظهوره فى مراتب الاكوان يسمى بالمشية و الارادة و غيرها و يسمى بالكونى و يمكن ان يسمى بالامكانى الثانوى نظرا الى تعلقه بالامكان المقيد الذى هو طبيعة المواد الاولية و المداد الاول و الماء الاول الذى منه كل حى فتنبه. كريم بن ابرهيم (اع).

[2] اعلم ان القوة هى الاستعداد للظهور بفعل امدادى او استمدادى فالاولى هى القوة الفاعلة و الثانية هى المنفعلة فالقوة قوة بالنسبة الى الدانى و ان كانت فعلاً بالنسبة فانها ظهور له و لكل قوة ابهام لايتعين الا حين التعلق و الظهور فى المشخصات فالقوى القابلة هى صلوح القوابل و المشخصات للانفعال باىّ نحوٍ من الافعال و لكل انفعال قوة و هى مبهمة و تتشخص عند الانفعال بالافعال الجزئية كما ترى ان فى الحجر قوة انفعال الحركة اى التحرك و قوة انفعال الذوب و الحرق و غير ذلك فاذا حركته تحرك بقوة الحركة التى فيه و ليست تظهر الا بالتحريك فالمحرك يكمل تلك القوة حتى تخرج الى الفعلية فيكون متحركاً بالفعل بعد ان كان فى قوته التحرك فتدبر. كريم بن ابرهيم (اع).

من مهاوى الضلالة و العقول قد يراد بها افعال القلوب و هى تعقلات المعانى و المناسب لها الفعل لا الانفعال و محلّ تعلّق هذا المشعر [١] الدماغ و هو وجه القلب و قد يراد بها القلوب و لايناسب لها الانفعال و لا الفعل لان المعانى فى الاول انتزاعات دهريّة جبروتية و الفعل مناسبٌ لها و فى الثانى حروف جبروتية فالقلب كالكتاب و ما يلحقه من المعانى حروف فى ذلك الكتاب الّا انه كتاب معنوى لانه مجرّد عن المادّة العنصريّة و المدّة الزمانية و الصورة النفسيّة و المثالية و هذه الحروف حروف معنوية كذلك فهى له كالجزء للكل او من الكل و لذا قيل باتّحاد العقل و المعقول فالانفعال لايناسب العقول الّا اذا اريد بها مدرَكاته فينالها العَقل لان العقل جوهر درّاك للاشياء اَو اريد بها المعنى المجازى يعنى النفوس و الخيالات و اريد بالمعانى العلوم فانه قيل انّه من مقولة الانفعال و الاحوال رشحات الفيوضات الامدادية من الامر الالهى عن الكلمة التامة [٢] باستدعاء تلك القوى ان لم تستقرّ مستديمةً فان استقرّت كذلك كانت مَلَكاتٍ و الاتّصال بالعقل الفعّال كون الذّات غير محجوبةٍ بشىء مِن ظُلَمَات الاِنّيّاتِ عن العقل بتزكية النفس النّاطقة بالعلم و العمل كما قال امير المؤمنين عليه السلٰم و خَلَقَ الاِنْسَان ذا نفسٍ ناطقةٍ ان زكّاها بالعلم و العَمل فقَدْ شابَهَتْ اوائلَ جواهرِ عِلَلِهَا، و المراد بالمشابهة هى الاتّصال الذى ذكره المصنّف و ذلك كاتّصال الحديدة بالنار فانّها اذا اتصلت بها حتى صدق عليها الاتصال بالاستقامة فى القرب منها بلا حجاب شابهَتْها و العقل الفعال عند القائلين بالعقول العشرة هو عقل العناصر و عند غيرهم قد يطلقونه على جبريئل (جبرئيل ظ) لانه الحامل لركن الخلق و المستمدّ من الطبيعة الكليّة و قد اشار صلى الله عليه و اله الى هذا بقوله و الورد الاحمر من عَرَق جبريل عليه السلٰم و كثيراً مَا يُطلقونه على العقل الاول عقل الكلّ و هذا مراد المصنّف و الناس قد اختلفوا فى عقل الكلّ ما المراد منه فقال بعض الصوفية المراد منه المعبود بالحق

---

[١] و هو حصة من فلك زحل. كريم (اع).

[٢] الى الولى (ع). كريم (اع).

سبحانه.

قال السيد محمد نوربخش في رسالته : و يجب ان تعتقد انّ الله واجب الوجود حي عليم سميع بصير قدير ذو ارادة و كلام و هو بالعلم اَحاط بكل شيء من العرش و الكرسي و السموات السبع و الارضين وَ ما فيهما و فوق العرش لا شيء غيره و لا نهاية له و هو نور الانوار ليس له جسم و لا كثافة و لا لون و هو منزّه عنها و كان معبودَ الانبياء و الاولياء و في هذا المقام الانبياء يسمونه الحيّ العَليم و الاولياء بالحضرة العليّة و الحكماء عقل الكل و نفس الكل و لا يريد احدٌ من الطوائف بعباراتهم المختلفة الّا الله و هو في هذه الحضرة الجبروتية منزّهٌ عن الاشياء حتّى عنها انتهى كلامه، و محصّل كلام بعض الاشراقيّين يلزم منه هذا ايْضاً و يلزم من كلام المصنف على ما سنذكره في محلّه إن شاء الله، و كذلك كلام ابن ابي جمهور في المجلي نقلا عن الاشراقيين راضياً به و نافيا لما خالفه، و بعض جعله اوّل صادر عن الذات الحق بلا واسطة و لا جعل جاعل و منهم مَن قال انّ تأثير الحق سبحانه انتهى اليه و غير ذلك من الاقوال الباطلة و الاعتقادات العاطلة و المعروف من مذهب اهل العصمة عليهم السلام انّ عقل الكلّ اوّل ما خلقه الله من الوجودات المقيّدة المؤلّفة و انّه اوّل غصن نبت من شجرة الخلد و انه اوّلُ مَن اكل اوّلَ فاكهةِ الوجودِ التكويني في جنان الصّاقورة و انه الركن الايمن الاعلى من اركان العرش و قد خلق الله سبحانه قبله في الوجود التكويني الماء الاوّل الذي هو النّفس الرحماني و الحقيقةُ المحمديّة ثم ساقه الى الارض الميت ارض الجرز و هي ارض القابليات المسماة عند الحكماء بالامكان الاستعدادي فخلق منهما[1] العقل الكلي المشار اليه الذي اشار اليه جعفر بن محمد عليهما السلام بقوله و هو اوّل خلقٍ من الروحانيين عن يمين العرش الحديث، و هذا العقل هو النّفَس الرحماني الثالِثُ[2] و هو عقل محمد و

---

[1] اي من الوجود التكويني و ارض الميت و الجرز و القابليات. ١٢.

[2] و الاول هو المشية. كريم (اع).

اله صلّى الله عليه و اله و مَن قال بانه هو المعبود فهو ملحد و مَن قال بانه اوّل صادرٍ من الذّاتِ الحقّ فهو ممّن قال بانّ الحق يلد و مَن قال بانه بغير جعل جاعلٍ فقد شَبّهَ و مَنْ قال بان تأثير الحقّ سبحانه انتهى اليه فهو مشركٌ حاصِر مشبِّهٌ، سبحانه عما يصِفون و تعالى عمّا يقولون علوّاً كبيراً و اعلم ان المقام لايقتضى البسط فى الكلام فلنقتصِر فى البيان على بعض الاشارة.

قال: «و طرد شياطين الاوهام المُضِلّة بانوار البراهين و قمع اعداء الحكمة و اليقين الى مهوى المبعَدين و مثوى المتكبرين».

اقول: اعلم انّ «شياطين الاوهام» قد يراد بها الاوهام فى مذاهبها من باب اضافة الصفة الى موصوفها يعنى الاوهام الشيطانية اى توهّماتها فانّها كثيراً ما تتوهم خلاف الحَقّ او المراد بها سُكان الارض الثالثة على ما قاله بعضهم فانّ سكّانها همّهم اِدْخالُ الشُبه و الشكوك على بنى ادم فى معتقداتهم او انّ المراد بهم الشياطين الذين يسكنون هذه القوة الوهميّة و ذلك لان الوهم شيخ كبير عاجر (عاجز. خ ل) بليدٌ قليل الحافظة الّا انه اذا حفظ لايكاد ينسى و هو قاعدٌ على كرسى من نارٍ ظاهر الغضب على نفسه كثير الخوف و الوحشة من نفسه و لشدّة برودة باطنه كان بَليداً و كثيرا ما يقتصر فى مداركه على اشكالِ تصادُمِ صفتى ظاهره و باطنه و انّيّاتُ هذه الأَوْصافِ منه تأوى اليها الشياطين المشاكلةَ لها قد قُيِّضت لاضلال مَن لم تَسبِق له العناية بالهداية و التوفيق لانّهم حملة الخذلان و وسائط الحرمان و اعوان العصيان و طردهم بانوار البراهين المؤلّفة من القضايا القطعية عن القلوب التى هى محالّ الحكمة و اليقين فان استدلالات الشّياطين الوهميّة على العوامّ انما هى بالمقدّمات الموهومة المرجوحة و المغالطات و الاقناعيات و بالمسلّمات العاديّة كما هو شأن سكان الارض الثانية فانهم اعوان اولئك بما يتعلّق بالعادات و قمع اعداء الحكمة و اليقين كذلك فان الوجود التكوينى طبق الوجود التدوينى فكما ان التدوينى فيه محكم و متشابه و ظاهر و راجح و نصّ و وهم و حقيقة و مجاز و حقيقة بعد حقيقة و مجاز بعد مجاز و مجاز هو حقيقة و حقيقة هى مجاز و غير ذلك كذلك التكوينى فانّ

المكلفين فيهم من هو محكم و منهم متشابه و منهم راجح و نصّ و منهم مرجوح و شَكٌّ و غير ذلك فاعداء الحكمة فى الخلق من الانس و الجن لاتطمئنّ نفوسهم الّا بعكس الحكمة العلمية و العمليّة و اعداء اليقين لاتسكن نفوسهم الّا الى الشك و الرّيب و النجوى و الطيَرة و السفسطة و امثال ذلك و قمعُهم بانوار الحق من اضداد ما يلتجئون اليه و قوله «الى مهوى المبعَدِين» الخ، يراد منه انّ شياطين الاوهام و اعداء الحكمة و اليقين انما يتعمقون فى مذاهب مقاصدهم الى جهة اسفل السافلين فيصعدون لينزلوا بمن اضلّوا الى مهواهم فاذا طردوا بشهب البراهين و قُمِعوا عن الصعود الى قلوب المكلّفين ادبروا الى ما خلقوا منه الى جهة الثرى و ما تحته من موهومات الارتياب و ما فوقه من مثوى المتكبرين من ابواب جهنم فادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فبيئس (فبئس ظ) مثوى المتكبرين.

تنبيه - اعلم انّ ظاهر كلمات المصنف فى هذا الكتاب و غيره انه يريد بالبراهين البراهين الاِصْطِلَاحيّة و على هذا يخالف مراده دعواه لان دعواه ان ذلك بالكشف و الكشف لاينحصر فى البراهين الاصطلاحيّة لانّ القضايا انّما تصح فيما يتصور موضوعاتها و هذه المطالب تصوّرها ينافى معرفتها و لقد تتبّعت اكثر ما يَسْتدِلُّونَ به من القضايا و احكام الموضوعات و المحمولات فوجدتها مخالفةً للحقّ بل داعية الى نحو ما اشَارَ اليه من طرق شياطين الاوهام المضلّة[1] و ستقف عليه إن شاء الله تعالى فيما يأتى فى محلّه و انما الكشف الحق ما اُخِذ من دليل الحكمة بشرائطه من عدم الالتفات الى شىء من الاحوال

---

[1] اقول انما ذلك لاجل ان صور الباطل فى سجين و صور الحق فى عليين و كل منها مقرونة بحجتها و الجسم محجوب عن دركها فاذا جمع القلب عن الاطراف بالكلية توجه الى العالى ان كان متوجها اليه باعماله و عقايده او الى السافل ان كان متوجهاً اليه باعماله و عقايده فمهما توجه الى احدهما انكشف له حالهما فمطلق الكشف لايكشف عن الحق الا اذا قارن بصحة المنهج و صلاح الاعمال الاترى انك اذا اعرض روحك عن الاطراف توجه الى عالم المثال و انكشف له ذلك العالم و لكن ربما يرى اضغاث احلام و اكاذيب و ربما يرى رؤيا صادقة و كلتاهما مكشوفتان له فتدبر. كريم بن ابراهيم (اع).

الثلاثة التى ذكرناها سابقاً لا مطلق الكشف فانّ مِن الكشف ما يوصل الى الضلالة لقوة اللبس فيه و ذلك لان الانسان ينكشف له ما جمع قلبه و نظره و فكره و لسانه و جوارحَه عليه من حق او باطلٍ فلو جمعها على الاوهام او الشكوك او اللّبس او الظلم للعبادِ او الخطاء او السفسطة او غير ذلك مما هو ظاهر البطلان و الفساد عند جميع العِباد لحصل له الكشف عن اشياء منها لايقدر غيره على ردّها و ان كان محِقّا الّا اذا جمعها على الحق مثله و لَنال منها خفايا و دقائق لايبلغها غيره و لايصدق الكشف عن مراد الله سبحانه منه و عن الحق فيها الّا اذا جمعها على ما يريد الله منه على لسان نبيه و السُنِ اوليائه صلى الله عليه و عليهم مُعَرّاةً عن الاحوال الثلاثة المشار اليها قبل فافهم.

قال: «و نصلّى على محمد المبعوث بكتاب الله و نوره المنزل معه على كافّة الخلق اجمعين و اله و اولاده المطهرين عن ارجاس الطبيعة المقدّسين عن كلمات الوهم بانوار الحق و اليقين اللّهم صلِّ و سلّم عليهم و على من سلك سبيلهم و اقتفى دليلهم من شيعتهم المتقين».

اقول: يجوز ان يكون اراد بقوله «و نوره المنزل معه» هو الكتاب و العطف تفسيرى اوْ اراد به نور النبوة او الهداية او الولاية او ما هو اعم من الالهام و الوقع فى القلوب و النقر فى الاسماع او الرجم او على بن ابى طالب عليه السلٰم كما فى تفسير قوله تعالى فاٰمِنوا بالله و رسوله و النور الذى انزلنا و قوله و اتَّبعوا النور الذى انزل معه ممّا ورد عنهم عليهم السلٰم بذلك و المصنف اشار بهذه الكلمات الى انّ ما استدلّ به هو معنى ما اتى به صلى الله عليه و اله و اخبر به اهل بيته عليهم السلٰم و هذه لاتُسَلَّم له حتّى تشهدَ له ظواهر اخبارهم لا تأويلاتها لان الكلام ذو وجوه و المؤوّل يصرفه على ما يراه و كلّ ذى راى يدّعى الصواب فيما يراه و المحكّم بينهم قولُ الشاعر:

و كلٌّ يدعى وصلاً بليلَى ... و ليلَى لاتُقِرُّ لهم بذاكا

اذا انبجسَتْ دموع فى خدودٍ ... تبيّنَ مَن بكى ممّن تباكى

فان مَنِ اقتفى اثرهم عليهم السلٰم و اقتدى بهم قال بقولهم و استدلّ بنحو ما استدلّوا به و اما من اخذ فى استدلاله يؤوِّل كلامهم و يصرفه عن ظاهره فليس مقتدياً بهم و لا قائلا بقولهم بل هو رادّ عليهم و ستقف إن شاء الله تعالى على ما يصدّق قولى هذا فارتقبوا انّى معكم رقيب،

فان قلت انهم انّما قالوا بما اخذوا عنهم و قالوا بقولهم قلتُ ليس كذلك لانّهم قالوا ان الاشياء كلها فى ذاته بنحو اشرف لانّ لها وجهين اجماليّا و تفصيليّا فالاجمالى فى ذاته و الّا لكان جاهلاً بها و امّا التفصيلى فهى وجوداتها فى ازمنتِها و امكنتها،

قال ابن ابى جمهور فى المجلى فى شأن الماهيات و جماعة لهم الكشف و الاشراق قالوا بثبوتها فى ذاتِ الحق تعالى لتعلّق علمه بها ازلاً على ما هى عليه و انّها حقائق متمايزة فيه و علمه تعالى نفس ذاته فهى عند التحقيق عينُ ذاته و يعبّرون عنْها بالحقائق الثابتة و حضرة الغيب المطلق و عالم الغيب و الاعْيان الثّابتة و العالم العقلى و الاَعْيان الخارجيّة المُتَعيّنة بالتعيّنات الاسمائيّة الخ، و امثال هذا فى كلماتهم مثل قول الملا محسن فى الكلمات المكنونة قال فانّ الكون كان كامناً فيه معدومَ العين و لٰكنه مستعدّ لذلك الكون بالامرِ و لمّا امر تعلّقت ارادةُ الموجد بذلك و اتّصل فى رأى العين امرُهُ بهٖ ظهر الكونُ الكامنُ فيه بالقوّة الى الفعل فالمظهِر لكونهِ الحقّ و الكائنُ ذاتهُ القابل للكونِ فلولا قبوله و استعداده لِلكَونِ لَما كانَ فما كوَّنه الّا عينهُ الثابتةُ فى العلم لاستعداده الذاتى الغير المجعول و قابليّتِه للكَون و صلاحيتِه لسماع قولِ كن و اهليّتِهٖ لقبول الامتثال فمااوجده الّا هو و لكن بالحقّ و فيه ه، يعنى به العالم و انه كامن فى ذات الحقّ تعالى و ذلك الكامن هو المكوِّن بالله لهذا الظاهر بالله فمن يكون هذا قوله و اعتقاده كيف يَكون تابعاً لقول الامام جعفر بن محمد عليه السلٰم لم يزل الله ربُّنا عز و جل و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر و القدرة ذاته و لا مقدور فلمّا احدث الاشياء و كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصر

و القدرة على المقدور ه، لان هذا القائل يقول انّ المعلوم و هى ماهيات الاشياء لم يزل معه فى ذاته و الامام عليه السلٰم يقول و لا معلوم، فان قلتَ ان هذه الماهيات هى عينه قلتُ هل يعلم تعالى انها غيره ام لا فان قلتَ يعلم اثبتّ المعلومَ الذى نفاه إمَامُنا عليه السلٰم و ان قلتَ لايعلم قلتُ لك هو لايعلم و انت تعلم،

فان قلتَ المغايرة باعتبار و الاتحاد باعتبار قلتُ لك انت تجوّز فى الازل تعدّد الاعتبارات و الجهة و هى جهات المخلوقين،

فان قلتَ دليلهم قوله عليه السلٰم بائن من خلقه بينونة صفةٍ لا بينونة عزلةٍ ،قلتُ انتَ تميّز ماهيات الاشياء التى فى ذاته بزعمك منه تعالى باختلاف الصفات فان ميّزتَ عزَلْتَ و ان لم تميّز تَقوّلتَ عليه ما لم يقله و لمْ يرضَ به،

و ان قلتَ قال عليه السلٰم لم يكن خلواً من خلقِهِ و لا خلقه خلوٌ منه ، قلتُ قال عليه السلٰم كما رواه الصدوق فى التوحيد و غيره كان خلْواً من خلقه و خلقه خلوٌ منه و قال عليه السلام لا هو فى خلْقه و لا خلقه فيه، فاذا جمعتَ قلتُ لك الأَوْلى و الاصح ما هو حمل حديثكم على انه تعالى لم يكن خلوا من خلقه فى ملكه و سلطانه و خلقه خلو من ملكه و سلطانه و حمل حديثِنا على انّه كان خلوا من خلقه فى ذاته و ذوات خلقه خلو منه كما نحن نجمع بينهما ام العكس بان يكون حمل حديثكم على انّ خلقه فى ذاته و ذاته فى خلقه و حمل حديثنا على انه خلو من خلقه فى ملكه و سلطانه و خلقه خلو من ملكه و سلطانه ان عملتَ بعقلك تركتَ قولك و التزمتَ بما قلنا و نقوله و الله سبحانه يقول الحق و هو يهدى السبيل فهذا نمط طريق شيْعتِهم المتّقين و اقتفاء دليلهم باليقين.

قال: «اما بعد فاقل الخلائق قدرا و جِرما و اكثرهم خطأ و جُرما محمد المشتهر بصدرالدين الشيرازى يقول ايّها الاخوان السالكون الى الله بنور العرفان اسمعوا باسماع قلوبكم مقالتى لينفذ فى بواطنكم نور حكمتى و اطيعُوا كلمتى و خذوا عنى مناسكَ طريقتى من الايمان بالله و اليوم الاخر ايمانا حقيقيا حاصلاً للانفس العالمة بالبراهين اليقينيّة و الايات الالهيّة كما اشار اليه سبحانه

فى قوله و المؤمنون كلٌّ آمنَ بالله و ملآئكته و كتبِه و رسله و قوله و مَنْ يَكْفُرْ بالله وَ مَلائكته و كتبه و رسله و اليوم الاخر فقد ضل ضلالا بعيداً ».

اقول : قوله « قدرا و جرماً » بكسر الجيم الجثّة و الجسد و قوله خطأ و جرماً بضمّ الجيم الخطيئة و قوله « باسماع قلوبكم » يريدُ بِهِ اِمَّا اسْتِعارة و امّا حقيقة اَمّا على الاستعارة فظَاهِرٌ و اَمّا عَلى الحقيقة فلان القلب الّذى هو اللّحم الصَّنوبرى لَهُ اذنان محسوستان و هُمَا صورة أُذنَى القلب النّورانى فانّه صاحب الادراك و الفهم و الذكاء و الشعور و الاختيار فهو بصورة الانسان بل هو انسان و لَه أُذنانِ يفقَهُ بهما و يسمع بهما قرعَ المعانى فى وجهِهِ باصْغاء الاِجَابة و تعليل النفوذ باسماع القلوب لتوقُّفِ ظهوره عليه لانّ الاسماع هو القَابليّة وَ امَّا الايمان الحقيقىّ فلايكون حاصلاً للانفُس كما هو المدّعى بالبَراهينِ الاصطلاحيّة وَ انّما يَحْصُلُ بِبَراهينِ اَهْلِ البيتِ عليهم السَّلَام و لايَهْتَدِى اليها الّا مَنِ اتّبعهم فى الاعمال و الْاقوال و المتكلّف لايقدِر على الصِّدق لانّ كلّ معتقدٍ و متيَقّنٍ يُرَى يقينُهُ فى عَمَلِهِ كما قال امير المؤمنين عليه السلٰم.

قال : « و هذه هى الحكمة الممنون بها على اهلِها و المضنون بها عن غير اهلِها و هى بعينها العلم بالله مِن جهة ذاته المشار اليه بقوله اولم يكفِ بربّك انه على كل شىء شهيدٌ و العلم به من جهة العلم بالافاق و الانفس المشار اليه بقوله سنريهم آياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتّى يتبيّن لهم انّه الحقّ ».

اقول : قوله « الممنون بها على اهلِها » من قوله تعالى و من يؤتَ الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً ، و قوله « المضنون بها » بالضاد اخت الصاد اى المبخول بها عن غير اهلها و فى الحقيقة هى لب الايمان و الاسلام و هى قسمان عمليّة و هى معارف الاركان و عبوديّة الجوارح و علميّة و هى عبادة القلوب و عبوديّة الافئدة و مراد المصنف القسم الثانى بعبارة الاوّل يعنى معارف القلوب و الافئدة و جعله قسمين قسمٌ هو معرفة الذات بالذات كما قال سيد الوصيين عليه السلٰم يا مَن دلّ على ذاته بذاته ، قالوا و الى هذه المعرفة الاشارة بقوله تعالى اولم يكف بربّك انه على كل شىء شهيدٌ بعد قوله سنريهم آياتنا الخ ، فلمّا دلّت

الاية باوّلها على معرفته بالاثار كان اخرها مشيراً الى معرفة محض الذات لانه يقول ما معناه اذا كان سبحانه اظهر من كل شيء كيف يحتاج في ظهوره الى ما هو محتاج في اصل كونه و ظهوره اليه و يستدلّون بما نسب الى الحسين عليه السلٰم في مناجات دعاء عرفة قال ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتّى **يكون هو المظهرَ لك** . و قسم هو معرفة الذات بالاثار كما قال سنريهم آياتنا في **الافاقِ و في انفسهم** هذا محصّل كلامه و كلام كثيرٍ و قد عرفوا قِشراً من الاية الشريفة لانّهم فهموا انّ المراد بقوله سنريهم آياتِنا الخ ، انّه النظر في الاثار و انّ الانتقال من ذكر الايات الى شهادته سبحانه لكل شيء و قيّوميّة كل شيء به ينبّه على رؤيته سبحانه مع كل شيء كما قال عليه السلٰم مارأيتُ شيئاً الّا و رأيتُ **الله قبْله او معه** و الاية اوّلها ظاهره كَما قالُوا و تأويله المراد هو معنى قول علي عليه السلام **مَن عَرف نفسَه فقد عرف ربَّهُ** ، فان العارف اذا محا جميع شؤونه و ما ينسب اليه و يرتبط به و هو سبحات ذاته من وجْدَانِه بحيث لاينظر الى شيء يخالف مفهوم ذاته مثل فعله فانه غير ذاته و كونه ابن فلان اوْ اب فلانٍ غير ذاته و على شيء او في شيء غير ذاته و من كذا و الى كذا غير ذاته و هكذا ينفي من وجدانِه كلّما يغاير حقيقته حتّى التكلّم و الخطاب و الغيبة و الاشارة و المحو بقي شيء ليس كمثله شيء و هو صفة الله الّتي وصف نفسه بها لذلك العَارف و هي آية الله التي تدلّ عليه لا ذاته كما توهّم القائلون بوحْدَةِ الوجود المحكوم بكفر مُعْتَقِدها لانَّ الله سبحانه يقول سنريهم آياتِنا وَ لَمْ يَقُلْ سنريهم ذاتنا و اَمَّا آخِرُها و هو قوله اولم يكف بربّك انّه على كل شيء شهيد فقال الصّادِق عليه السلام في الاشارة الى بيانه يعني موجود في غيبتك و في حضرتك ، و هذا يجتمع مع قول الحسين عليه السلٰم ايكونُ لغيرك من الظهور ما ليس لَكَ ، فان من معنى **انّه على كل شيء شهيد** انه موجود عند من ذكره و عند من نسِيَه مثلاً مَنْ نسِيَهُ انّما اقبل على شيء من امر الدنيا اَوِ الاخرةِ اَوْ اَمْرِ نفسِهِ او غير ذٰلك و كلّ شيءٍ ممّا سوى الله فانما هو ظهوره به لنفسِه و لمنْ وَجَدَهُ فلايغيب عن شيء كما لايغيب عنه شيء فهو على كل شيء شهيد و لايذهب عارف بالله الى انّه

يعرف الذات البحت و انّما المعروف لكـل عـارفٍ غيـر محمـد و الـه صـلى الله عليه و اله هو عنوانُ مقاماته التى لا تعطيل لهـا فـى كـل مكـان و امّـا محمـد و الـه صلى الله عليه و اله فالمعروف عندهم هـو المقامَـاتُ المشـار اليهـا و امّـا الـذّات البحتُ فلا سبيل للخلق اليها بوجهٍ من الوجوه و المدّعى للكشف عن الذّاتِ فهو مشبّهٌ مُلْحِد لاستحالة ادراك الحادث للقديم فافهم.

قال : « فالعلوم الالهيّة هى عين الايمـان بـالله و صـفاته و العلـوم الآفاقيّـة و الانفسيّة من ايات العلم بـالله و ملائكتـه و كُتبِـه و رسُلِه و شـواهد العلـم بـاليوم الاخـر و احوالـه و القبـر و البعـث و السـؤال و الكتـاب و الحسـاب و الصـراط و الوقوف بين يدى الله و الجنّة و النار ».

اقول : قوله « العلوم الالهيّة هى عين الايمان بالله و صفاته » يـدلّ عَلَـى انّ التّصديق بوجود واجب الوجود و وجود صفاته الَّتى وصف بها نفسه هو معرفة اللهِ و هٰذا توحيد العَوامّ و انّما التوحيد الحقيقى مَا قاله امير المؤمنين عليه السـلام لكميل على معنى من عرف نفسه فقد عرف ربه و اما قوله عليه السـلام وجوده [illegible] ، فهو توحيد العلماء و هـو بـين التوحيـدين المـذكورين اِلّا اِذَا أُوِّلَ باحد الوجهين فيلحق به ،

و قوله « و العلوم الآفاقية و الانفسيّة من ايات العلم بالله » الخ ، يدل على انه يريد بقوله سنريهم اياتنا الخ ، الاستدلال بالآثارِ لانّـه جعلهـا اياتٍ للعلـم بـالله و هى على ظاهرها كَما قَالَ وَ اِلّا فتأويلُهَا هى العِلْمُ الحقيقى بـاللهِ كمـا لوَّحْنـا اِلَيْـه سابقاً و اَنَّ قوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيدٌ ترجمة قولـه سنريهم اياتنا و ملخَّصُهَا لمشاهدته لكونه على كل شىء شهيد فى حالِ المحو و فى حال الصّحو ،

و قوله « وَ شَواهِدُ العلْم باليَوْم الاخر » الخ ، يريد به انّ الوقوف على ايـات الله فى الانفس و فى الآفَاقِ يشـهَدُ لَـكَ و يُشْـهِدُكَ انّ تلـك اَمْثـالُ اليـوم الاخـر و احوالـه و القبـر و البعـث الـخ ، و ادلَّتُهَـا لانّ الرضـا عليـه و علـى ابائـه و ابنائـه الطاهرين السلام قـد اعطانـا ضـابطةً يشـهد بصـحّتها الكتـاب و السّـنّة و العقـول

المزكّاة بالعلم و العمل و هي قوله عليه السلام قد عَلِمَ اولو الاَلْبَاب اَنّ الاستدلالَ على مَا هُنَاكَ لايُعْلَمُ اِلّا بما ههُنَا ، وَ شَهادةُ الكتاب لهذه القاعدة مثل قوله تعالى سَنُريهم آياتِنا فى الآفاق و فى انفسهم و قوله تعالى و كأيّن من آيةٍ في السمواتِ و الارض يمرّون عليها و هم عنها معرضون و قوله تعالى و تلك الامثال نضربها للنّاس و مايعقلُها الّا العالِمُونَ و قوله و فى انفُسِكم افلاتبصرون و امثال ذلك و مثاله قال تعالى انما مثل الحيوة الدنيا كمآء انزلناه من السمآء فى ايات متعددة فمثل الدنيا نفس الماء المنزل لا مثله و الشاهد منه انه ينبت به الزرع فتصبح الارض مخضرّة كالحيوة الدنيا ثم يهيج فتراه مصفرّاً كتغيّر احوال الدنيا و اهلها من اسباب الزوال و الفقدان و الامراض ثم ييبس النّبات فيكون كَالاَمْوات و الفناء ثم ينزل الماء من السَّماء فى العام القابل فينبت ذلك النبات الاوّل من بذره الذى بقى فى الارض كذلك يخرج الموتى ينزل ماء من السماء من تحت العرش من بحر صاد فيقع على الارض فيجتمع بالطِيَن بفتح الياء التى هى اصل طينة الانسان الباقية فى قبره فينبت بها لحمه و دمه فيخرج بصورته فى الدنيا فالماء مثلا قد شرح احوال الدنيا و القبر و السؤال و البعث و الحساب و جميع ما يكون فان الله عز و جل قد خلق ما يدلّ عليه حرفا بحرف حتى انّ فى الاخرة اشجاراً تحمل بنساءٍ كما قال تعالى فيهن خيرات حسان كذلك دليلُه فى جزائر الواقواق اشجار يحملن بنساء و يبقين بعد بلوغهن يوماً اَوْ بَعْضَ يوم على اكمل تركيب و جمال ثم يَمُتْنَ اشعاراً بفناء الدّنيا و قصر بقائها تصديقاً لما فى الكتاب من الحق المبين و اشارة الى بقاء الاخرة و ما فيها كما اخبر تعالى به ففى الافاق و الانفس شواهد العلم بتلك مفصّلة و بتوحيد الله و جميع ما يريد تعالى من عباده لانه عزّ و جل لم يخلق شيئا الّا و هو دليل و مدلول عليه و علة و معلول و جوهر و عرض و سبب و مسبَّب و مانع و ممنوع و كتاب و مكتوب و اجل و مؤجّل و قدر و مقدر الى غير ذلك فافهم ما اشرتُ اليه لك من اسرار الخلق و الخليقة مما ظهر به الخالق و تعرّف به لخلقه .

قال : « و هى ليست من المجادلات الكلاميّة و لا من التّقليدات العامّية و

لا من الفلسفة البَحْثِية المذمومة و لا من التخيّلات الصوفيّة بل هى من نتائج التدبر فى ايات الله و التفكّر فى ملكوت سمواته و ارضه مع انقطاعٍ شديد عما اكبَّ عليه طبائع المجادلة و الجماهير و رفض تامّ لما استحسنه قلوب المشاهير».

اقول : يريد انّ ما بيّنتُه لك من الحكمة المشار اليها ليست مبنيّة على الادلّة الضعيفة و الاوهام السخيفة كالمجادلات الكلاميّة فانّ اهل الكلام يبنون معارفهم على صناعات لفظيّة اغلبُها مدخولة و لا من التقليدات العامية فانّ العوام ليس لهم نور يمشون به فى الظلمات و انّما يستوصفون غيرهم لما يستدلّون به و عليه و لا من الفلسفيّة البحثيّة المذمومة فانّ كثيراً ممّن يسمى بهذا الاسم دقّق فى البحث فى المبادى وَ تَساهَلَ فى المطالب و منهم مَن تعمّق فى البحث فى المفاهيم الّتى تُنْتَزع من الالفاظ لا من حيث كونها بازاء مَعانيها فقد يكون بلا مصداقٍ خارج او تخالف ما وُضِعت له لان اللفظ ان وجد الباحث فى احوال جهات دلالاته بنظر انّ بينه و بين المعنى مناسبة ذاتية و عثر على تلك المناسبة فكان بحثه من تلك الجهة فلا بدّ ان يتطابق المفهوم و المصداق فان طابق اللفظ بمفهومه مصداقه الخارجى كان صدقاً و ان طابق المصداق ذلك اللفظ بمفهومه كان حقّا و ان كان لا من تلك الجهة تبايَنا و ان لم يعثر عليها اخذ مفادها بالنقل عمّن عرف او عمّن نقل عنه و ان كان لا بنظرِ المناسبة بل بلحاظ انّ التخصيص بارادة الواضع او بلحاظ المناسبة لكن الالفاظ موضوعة بازاء المعانى الذهنيّة خاصّة من غير كونها وسيلة الى المعانى الخارجيّة بل المعانى الذهنية هى وجودات تلك الاشياء و حقايئقها(حقائقها ظ) لا غير وقع فى الغلط و الخطاء و كان فى الواقع بحثا مذموماً لدخوله فى عموم قوله تعالى و تخلقون افكاً ، و بابُ مهوى هذا المكان السحيق الذى لا قعر له دعوى انّ للنفسِ لذاتها قدرة على اختراع ما شاءت من الصور لا انّها تنتزع بمرآة خيالها صور الاشياء القائمة فى خزائنها من خزائن الغيب و انّما ينزلها الله سبحانه فى الاذهان عند استكمالها شرائط القابليّة تنزل بها ملائكة الفكر من فلك عطارد بتسخير

سيمون و شمعون و زيتون الموكلون بذلك عن امر الله كما قال تعالى و ان من شيء الّا عندنا خزائنه و ماننزّله الّا بقَدرٍ معلوم و الحاصل انّ هذه الحكمة الممنون بها ليست من الحكمة البحثيّة المذمومة و ذلك احتراز عن الحكمة الفلسفيّة البحثيّة باقامة البراهين القطعيّة المحصّلة بواسطة الرياضات، و لا من التخيّلات الصوفية فانهم يهيمون فى الافكار من غير برهانٍ على ما حصل لهم و انّما يعتمدون على الواردات الّتى ترد عليهم و يدّعون انّها واردات من الحق تعالى ترد على من قعد على بساط القرب و تخلّى عن ناسوته و تحلّى بطَور لاهوته و ليست تلك الواردات من الحق تعالى لانه تعالى انّما ينزل تلك القبسات على نواميس وحيه و تراجمة امره و نهيه و السُنن ارادته و بتلك الوسائط تصل الى مَن تلقّاها بشرائط التلقّى من الاعمال الصالحة التى ترضى الله تعالى و هذا بخلاف طريقة الصوفية لان اغلب ما يجدونه من المكاشفات هو ما يتكلّفونه من المخالفات مثاله انّهم يقولون كما ذكره عبدالكريم الجيْلانى فى كتابه الاِنسَان الكامل اَنَّ شَرْطَ التَّصَوُّف اَنْ يَكون على طريقة مذهب السنة و الجماعة، فاذا كان اصل التصوف مبْنِيّا على هذا المذهب فالمتصوّف يلتزم انه يكاشف على موافقة هذا المذهب فلو ظهر امرٌ يخالف مذهب السّنة و الجماعة و ان وجَدهُ حقّا تكلّفَ لرده و ان كان بباطلٍ و عدل عنه و ان كان الى باطلٍ لكن لمّا جمع قلبه و فكره و خياله و حسَّهُ و لسانه و جميع اعماله و جميع حركات جوارحه و سكناتها على التدبّر و الحيلة فى رد ذلك المخالف له حصل له شيء محكم العبارة دقيق الحيلة و الاشارة بعيد التلويح محكم صورة التصريح يصعب ردّه و ابطاله الّا على مَن جمع جميع مشاعره و مَداركه و اقواله و اعماله على مراد الله تعالى منه فانه اذا رأى كلام ذلك الصوفى ظهر له ما فيه من العيوب و المغالطات و توجّه له امر الردّ عليه و ابطاله،

قال المصنف و ما اوردتُ لك فى هذه الحكمة ليس من شيء من ذلك بل هو من نتائج التدبر فى اٰيات الله و التفكر فى ملكوت سمواته الخ، امّا انّ المعرفة الحقّيّة فلاتكون بتلك الامور التى ذكرها نافياً لها فهو حقٌّ و اَمّا انّها

لاتحصل الّا من نتائج التدبّر الى آخر ما ذكره فهو حقّ الّا انّ هذه دعوى و لايُعلم صدق قائلها بأَنْ يُطابق قوله الواقع الّا بصحة معرفته و معتقده لا بمجرّد القول لان هذه الالفاظ عند اهل الاستعمال مشتركة يطلقونها على ما وضعت له و يُطلِقها كلّ مُنْتَحِلٍ عَلى مَا يَراه و لهذا ينفى المصنّف شيئا مثلاً و اُثْبِتُه و يثبتُ و اَنْفيه فلهذا هو يقول لم نأخذ بقول اهل الكلام و مجادلاتهم و لا بتقليد العوام و لا بابحاث الفلاسفة و لا بتخيّلات الصوفيّة و انا اقول بلى قد اخذتَ باقوالهم و يقول انما نقول بنتائج التَّدبر فى آياتِ الله و انا اقول لم يَسلك بذلك الطريق المأمور به و انّما اختلفنا لاختلاف المرادات لان الفاظ التّعبيرات مشتركة فكلّ يريد منها معنى ما يعتقده فاذا قال مثلاً لااعتقد كتخيّلات الصوفية فاقول ایّ شیء تعتقده الصوفيّة بتخيّلاتهم (فهو يقول به فانهم. خ ل) يقولون ليس لله فى الاشياء قبل ايجادها وجهان ان شاء جعلها متحركة و ان شاء جعلها سَاكنة و انّما له وجهٌ واحد لان مشيّته احديّة التعلق و هى نسبة تابعة للعلم و العلم نسبة تابعة للمعلوم و المعلوم انت و احوالك و هو يقول بهذه كلّها و الصّوفيّة يقولون معطى الشيء ليس فاقداً له فى ذاته الّا انّه فى ذاته بوجهٍ اشرف و هو يقولُ بذلك و هم يقولون بسيط الحقيقة كلّ الاشياء و هو يقول بذلك و هم يقولون مئال اهل النار الى النعيم فانّهم يتنعمون بالتعذيب و هو يقول بذلك و هم يقولون بجواز التفكّه بالمردانِ فى مقام النفس المُلْهَمَةِ و هو يقول بذلك كما فى اسفاره و هم يقولون ان فرعون ماتَ مؤمِناً طاهراً لانه بعد ايمانه لم يعمل ذنباً و الاسلام يجبّ ما قبلَهُ و هو يقول بذلك لانّه لمّا قال مميتُ الدين بذلك فى الفصوص قال : و هذا كلام يشمّ منه رائحة التّحقيق ، و امثال هذه من تخيّلاتهم فانّه قائل بكلّ ما قالوا فایّ شیء خالفهم فيه حتى يحمل قوله و لا من التخيّلات الصوفيّة عليه نعم يخالفهم فى شيء وَاحدٍ و هو انّه يقول انى ماقول بقولهم و كلّ باقى كلامه على هذا النحو ،

و امّا قوله « من نتائج التّدبّر » الخ ، فهو من نتائج التّدبّر فيما قاله اهل التصوّف لا فيما قاله اهل العصمة عليهم السّلام فانّهم (ع) قالوا بدوام تألّم اهل

النار و قال بانقطاعه، و قالوا و لو شاء الله لهدى الناس جميعاً و قال بعدمه، و قالوا ان الله تعالى ان شاء فعل فيما لم يفعله و ان شاء تَرَكَ و قال بعَدمِهِ، و قالوا بحدوث المشيّة و الارادة و ليس لله مشيّة قديمة (و لا ارادة قديمة.) و المشية و الارادة من صفات الافعال و قال بخلاف ذلك كلّه، فنتائج التدبّر ما قالوا به او ما قال به فان كان ما قالوا به لم يكن قوله من نتائج التدبر و ان كان ما قال به فلايجوز القول بنتائج تخالِفُ اقوالهم فافهم فان وُفِّقْتَ فهمتَ لانّ فهم الصواب انما هو بتوفيق الله و خلق الله له اهلاً و السلامُ.

قال: «و لقد قدّمتُ اليكم يا اخوانى فى كتبى و رسائلى (رسائلى) من انوار الحكمة وَ لطائف النِّعم و بزَهْرِ الارواح و زينة العقول مقدّماتٍ ذاتَ فضائلَ جمّةٍ هى مناهج السلوك الى منازل الهدى و معارج الارتقاء الى الشرف الاعلى من علوم القرآن و التأويل و معانى الوحى و التنزيل ممّا خطّه القلم العظيم فى اللوح الكريم و قرأه من الهمه الله قراءته و كلّمه بكلماته و علّمه محكم اياته ممّا نزل به الروح الامين على من اصطفاه الله و هداه فجعله اوّلا خليفةً فى العالم الارضى و زينةً للملكوت السّفلى فجعله اهْلاً للعالم العلوى ملكاً فى ملكوته السماوى فكلّما تنوَّر بيتُ قلبِهِ بهذه الانوار ارتقى روحُه الى تِلْكَ الدّار و من جحدها او كفرها فقَدْ هَوى الَى مَهْبط الاشرار و مهوى الشَياطينِ و الفجّار و مثوى المتكبّرين و اصحاب النّار».

أقول: إنَّ الّذى قَدَّمَ مِنَ الَّذى اَشارَ اليه مثل الَّذى اَخَّر ممّا ستسمع بيانه إن شاء الله تعالى و علوم القرآن مثل التفسير و الاحكام و القراءة و اللّغة و النحو و الصرف و الخطّ المختصّ به وَ مِنَ التّفسير ممّا وقَفْنَا على شيءٍ منه تفسير الباطن و باطن الباطن و ظاهر الظّاهر و التأويل و باطن التّأويل و غيره باطن باطن الباطن الَى سبعة و ظاهر ظاهر الظاهر الى سبعة و باطن باطن التأويل الى سبعة

اما التأويل الذى اشار المصنف اليه فالمراد به ما سوى التفسير الظاهر كما هو المعروف بين اكثر العلماء وَ اَحاديثُ اهلِ البيت عليهم السلام كثيراً ما يعبَّر فيها عمّا سوى الظاهر بالتأويل و معانى الوحى تكون على ثلاثة اوجه وَ هى التى

اشار اليها فى قوله تعالى و ما كان لبشرٍ ان يكلّمه الله الّا وحيا او من ورآء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشآء انه عليّ حكيم فالوحى الالهام و من وراء حجاب كتكليم موسى من الشجرة و ارسال الرسول كخطاب جبريئل (جبرئيل ظ) عليه السلٰم عن الله تعالى فمعانى الوحى تجمعها هذه الثلاثة ،

و قوله «ممّا خطه القلم العظيم فى اللوح (الكريم. خل)» المراد منه ان القلم العظيم هو عقل الكل و روح من امر الله و قد يطلق على الرّوح الكلى الذى خلق البراقُ من فاضل نوره و اللوح الكريم هو اللوح المحفوظ و وصف القلم بالعظيم لانّ ما اودع الله تعالى فيه من العَظَمة غير ظاهرٍ بصورته فى غيره و لأنّ ما فيه من تعدّد الذَّوات و الحقائق فانّها تعدّدٌ مَعْنِوى فَلذا وُصِفَ بالعظمةِ و اللّوْح المَحْفُوظ وصف بالكريم لِأَنَّهُ مَنْبَعُ الفُيُوضاتِ لِلْموجُوداتِ المُصَوّرة لانّ العَقْلَ يُفِيضُ المَعانىَ و الرُّوح تفيض الرّقائق وَ النّفس تفيض الصُّوَر اى الجواهر المُصَوَّرة فَالمَدَدُ الَّذِى هو بحكم المداد للكتابة و النطفة للانسان مِن العقل الّذى هو القلم العظيم و تمام التصوير الذى هو بحكم الكتابة و الجنين فى بطن امّه الّذِى ولَجتْهُ الرّوح فى اللّوْح المحفوظ و هو الخلق الثانى و معنى خطّ القلم فى اللوح ايجادُ ذلك المددِ المعنوى فى لوْح الكون فى الاعيان فى وقت وجودِهِ وَ مكانِ حُدُودِهِ و اللوح له صفحاتٌ مختلفةٌ فمنها صفحة مبادى التصوير بمدادِ الزّعْفَران و منها صفحة القضاء الأوّل فى لوح الزبرجد و منها صفحة الذّوات الحقيقية الجامعة بمداد التركيب و منها صفحة الاشباح و أُمَثِّل لَكَ بكتابة القلم فى صفحة الأَشْبَاح من اللوح اذا رأيتَ زيداً يُصَلّى فى المسجد يوم السَّبْتِ تبقى ما دُمتَ حيّاً كلّما التفتَ قلبُك بمرآة خيالِك رأيتَ زيداً فى المسجد يصلّى يوم السَّبْت وجد زيد ام فقد فى حياته و فى مماته فَانّكَ تَراهُ فى الهَيْئةِ التى رأيته فيها اوّل مرّةٍ فى مكانه و وقته و ذلك لانّه لمّا كان هناك كتبتِ الحفظةُ عملَهُ فى وقته و مكانه بشبَحِهِ و هيئته فى اخر الدّهر القارّ و جرى زمانُه بهيئته المحسوسة و بقى صورته قائمة فى عالم المثال بخطّ الحفظة الكرام الموكلين بكتابة اعماله و هم الاقلام الجزئيّة بامر القلم الاعلى الذى اشار اليه

المصنف بقوله بخط القلم العظيم و هذا نمط كتابة الحفظة الكرام لاعمال الانام و تأتيهم يوم القيامة على هذه الهيئة فيلبسها لبس الثوب و لهذا قيل تكشف السَّرائر و تبدى الضمائر،

و قوله «و قرأه مَن الهمه الله قراءته» معناه الحق هو ما اشرتُ لك فافهم،

و كذلك قوله «و كلّمه بكلماته و علّمه محكم اياته» فان مثل ما مثَّلْتُ لك و هو كلامه بتلك الكلمات و هو تعليمه لمحكم الايات فانها ممّا نزل به الرّوح الامين على نبيّه صلى الله عليه و اله الطاهرين،

قوله «فجعله اوّلاً خليفةً» الى اخره، يعنى ان مَن عرف تلك المعارف و ارتقى تلك المقامات الشرف الاعلى من العلوم الّتى اشار اليْها حتّى قرأ مثل تلك الكتابة التى قرأتُها لكَ بلسان اهل الخلافة و القطبيّة كما سمعتَ من قراءة كون زيدٍ يصلّى فى المسجد يوم السّبت جعله الله خليفةً فى اوّل بلوغِه هذه الدرجة خليفة فى الارض بين الناس و جعله زينةً للملكوت السّفلى فَبِهِ ينزل عليهم المطر و ينبتُ النبات و يدفع عنهم البلاء ثم يجعله اهلاً للعالم العلوى يَطأُ اذا مشى على اجنحةِ الملائِكة و يجعله ملكاً فى الملكوت السماوى حتى يكون قواما للارواح و نوراً للاشباح و ذلك اذا اعتدل مزاجه و فارق الاضداد و امّا قبل ذلك فلايعرف الّا قليلاً من كثير فلاتتمّ له الخلافة فافهم فان الدعوى لاتصدق حتى يشهد لها الوجدان بالعيان،

و قوله «كلّما تنوّر بيت قلبه» الخ، يعنى انه يرتقى فى تلك المقامات العاليات بنسبة ترقّيه فى تلك الدرجات و مَن جحدَها بعد اَن ظهر له واضحُ سبيلها و ركن الى شىء ممّا اشار اليه من المجادلات الكلاميّة او التقليدات العامّية او التخيلات الصوفيّة او الابحاث الفلسفيّة المذمومة هوى الى مهبط الاشرار الخ، و هذا انما يتم للطرفين اثباتا و نفْياً اذا كان الاول على الطريقة المستقيمة الجارية على طريقة اهل الحقّ عليهم السلام مشفوعا بالعمل الصالح كما جرى عليه التكليف و المرادات الشرعية و الاداب الالهيّة و الاخلاق الروحانية و الثانى على المشاقة الشيطانيّة و اتّبع هواه فى خلاف كل ما اراد الله.

قال : « و لمّا كان مسألة الوجود اسّ القواعد الحكميّة و مبنى المسائل الالهيّة و القطب الّذى تدور عليه رحى علم التوحيد و علم المعاد و حشر الأرْواح و الاجساد و كثير ممّا تفرّدنا باستنباطِهِ و توحَّدْنا باستخراجه فمن جهل بمعرفة الوجود يسرى جهله فى امّهات المطالب و معظماتها و بالذهول عنها فاتت عنه خفيّات المعارف و خبيّاتها و علم الربوبيات و نبوّاتها و معرفة النفس و اتصالاتها و رجوعها الى مباديها و غاياتها » .

اقول : اعلم ان كثيراً من العلماء يبحثون فى اوائل كتبهم الاصولية عن الوجود و اختلفوا فى المراد من المبحوث فيه فمنهم مَن يريد منه الواجب عز و جل على جهة الخصوص و منهم مَن يريد منه الحادث على جهة الخصوص و منهم من يريد منه المطلق الصادق على زعمهم على الواجب و الحادث و المصنّف فى رسالته المسماة بالحكمة العرشية قال : ان الوجود امّا حقيقة الوجود او غيرها و نعنى بحقيقة الوجود ما لايشوبه شىء غير الوجود من عموم او خصوص او حدٍّ او نهاية او ماهيّةٍ او نقص او عدمٍ و هو المسمّى بواجب الوجود انتهى، و ظاهره فى هذا الكتاب مطلق الوجود الصّادق على الواجب و الممكن و ارادته فى مباحثه مختلفة تعرف بالمقام فالوجود عنده واحد بسيط فما يشوبه شىء من الاغيار فهو الحادث سمّاه حادِثا باعتبار ما يشوبه و يلحقه من التركيب و الماهيات و الجنسية و الفصليّة و النوعية و غيرها مما هى نقائص و اعدام و واجباً باعتبارِ حقيقته و كنهه فالشوب عنده فى الحقيقة لاحقٌ له باعتبار تنزّله فى مظاهره كالماء فانه فى حقيقته واحد لايقبل الانكسار فاذا جمد قبل الانكسار و الانكسار فى الحقيقة لاحق لهُ بواسطة الثلجيّة و هذا حاصل كلامه فى سائر كتبه و الى هذا الطريق ذهب كلّ اهل التصوف و فى هذا قال شاعرهم :

و ما النّاسُ فى التّمثالِ الّا كثلجةٍ — و أنْتَ لها الماء الذى هو نابعُ
و لكن بذَوْبِ الثّلج يُرْفَعُ حكمه — و يُوضَعُ حكم الماءِ وَ الْأمْرُ واقِعُ

فمن حصر الوجود على الواجب فقد اخْطأ الّا اَنْ يقول بانه هـو الحق و الوجـود المخلوق له حقيقـة ممكنـة و لـيس مـن الوجـود الواجـب و لا تجمعهـما حقيقـة بتواطٍ و لا اشتراكٍ معنوى و لا لفظى الّا اَنْ يكون مـن بـاب التسـمية للتّعريـف و الدّعاء و مَن حصره فى الحادث فان اراد بالمحصور ما يمكن معرفته فهـو حقٌّ و ما يطلق على الله سبحانه فيراد منه العنوان الذى يقال لـه عنـد اهـل البيـت عليهم السلام المقامات التى لا تعطيل لها فى كلّ مكانٍ و اِنْ نَفَى مطلق اطلاقِهِ على الله سبحانه فقد اخطأَ و مَنْ اراد بـه المطلـق الصـادق علـى الواجـب و الحـادثِ فقـد اَبْطلَ سواء جعله على جهة التواطى ام على جهة الاشتراك المعنوى ام اللفظى امّا القول بالاولَيْن فكفرٌ و امّا اللّفظى فجهل و باطل و الّذى اَفْهم انّه ان لم يتبيّن لـه الحق و يعدل عنه الى هذا لم يكفر و امّا ما ذهب اليه اَهْلُ التّصوف كما هو طريق المصنّفِ فهو قولٌ بوحدةِ الوجود و امّا المصنّف فالله اعلم بما هو صائر اليه لهذه المقالة و غيرها ،

و امّا تعريفه و بيان حقيقته فمترتّب فى الحقيقة علَى ما يرادُ منه فـان اُريـد به الوجود الحقّ عز و جل فلا ريب فى انه لا يمكـن تعريفـه و لا ايضـاحه بـل هـو الظاهر الذى لا شىء اظهر منه كما قال الحسين بـن علـى عليهمـا السلٰم ايكـون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتّى يكون هو المظهِرَ لك متى غبتَ حتـى تحتـاج الى دليل يدلّ عليك و متى بعدتَ حتّى تكون الاشارة هى التى توصل اليك و ان اريد به المطلق فكذلك و ان اُريد به خصوص الحادث ففيه الخـلاف و انـا ابـيّنُ لك طريق السّلوك الى معرفته من امكان تعريفه و عدمه لان كثيرا من الاشياء مـا يكون له اسمانِ اسم معروف يعرف به معناه عند عامّة النّاس يميزه عـن غيـره و يعيّنه و اسم غير معروف عند الكلّ يعنى انّ الاسم و ان سمع لكنه لا يعيّن مسـمّاهُ فربّما يفهم منه خلاف مسمّاه كما اذا قلتُ لك احفظ العجـوز فانّـك ربّـما تفهـم منه المرأة الكبيرة لانّ هذا المعنى هو المعروف عند الناس و انـا لا اريـده و انّـما اريد الذهب و لو قلتُ لك احفظ الذهب لم يشتبه عليـك فـاذا قيـل لـك مـا معنـى العجوز قلتَ هى المرأة الكبيـرة او الصلوٰة او الحـرب و مـا اشـبه ذلـك فلا تكـاد

تعرف حقيقة معنى هذا اللفظ المراد فكذلك الوجود ربّما لاتعرف من معناه الّا الحصول الذى يقال له بالفارسيّة هَسْتِ لانّه هو المعروف عند عامة الناس فاذا قلتُ لك المادّة لم يشتبه عليك بيانه فانا اقول لك الذى دلّت عليه اخبار ائمّتِنا عليهم السلام انّ الوجود الذى هو اصل الشىء الذى خلق منه الشىء كالخشب للسرير و الباب و الصنم و كالفضّة للخاتم و كالتراب للانْسان و ضابطُهُ ما تَدْخل عليه لفظة مِنْ للصُّنْعِ فانه هو الوجود و هو الهيولى و هو العُنْصر الذى خُلِقَتْ منه الاشياء و هو الماء الذى جعل الله منه كلّ شىءٍ حَيٍّ و هو المادة و يأتى إن شاء الله تعالى بيان زيادة على هذا فاذا اردتَ ان تتكلم فى الوجود الحادث فهو الهيولى و المادة فقل بصحة التحديد و عدمها،

ثم اعلم انّ الوجود المخلوق عند المشهور من المحقّقين منه خارجى و منه ذهنى اما الخارجى فظاهر و امّا الذهنى فمنهم مَن جعله خارجاً عن الوجود امّا لانه عرضى انتزاعى ليس حقيقة الوجود و لا قسماً منها كما هو ظاهر كلام المصنّف فى هذا الكتاب فى بعضِ عباراته لانّه يطلق الوجود فيه على المطلق الشامل للواجب و الحادث و يريد به حقيقته و هذا خارج عن حقيقته و امّا لانّه هو الثبوت الخارجى الذى هو اعم من الوجود كما يذهب اليه المعتزلى و منهم من جعله قسما من الوجود و عندنا انه قسم من الوجود الّا انّه ظلىّ انتزاعى فى حقِّنا و منهم مَن قال انّه اصل للوجود الخارجى كما ذهب اليه كثير من الصّوفيّة حتى انّ منهم من يقول ماتتحرّك نملةٌ فى المشرق و لا فى المغرب الّا بقدرتى لانه يزعم انّ ما فى الخيال اصل وَ ما فى الخارج ظلّ له على ما ذكره عبدالكريم الجيلانى فى كتابه الانسان الكامل و هذا باطل و الّا لزم انه اذا مات يموت الوجود الخارجى لانه ظلّه و كذا قول مَن قال بانَّ النفس لها قدرة على احداث الصور و اختراعها و هذا ايضا باطل و يأتى ذكر الدليل عليه نقلاً و عقلا نعم الخيال الكلّى الذى هو خيال علّة الوجود الخارجى كخيال محمد و اهل بيته الطاهرين صلى الله عليه و اله يجرى هذا الحكم له و قد اشرنا فى شرح الزيارة الجامعة الكبيرة الى كثير من ذلك و اما من سواهم فكل ما فى خيالهم فانتزاعى

ظلّى و يأتى بيانه،

ثم ما فى الخيال على ما نختاره لا كلام فيه و امّا على قول مَن اثبته و جعله ظلّا انتزاعيا او جعل منه انتزاعيّا و منه اصيلا و انّ ما فيه من الاشياء بحقائقها كما قال الشيخ جواد فى شرح زبدة اصول الفقه قال : و ليعلم ان الحق بعد القول بالوجود الذهنى و ان العلم من مقولة الكيف ان الاشياء بانفسها موجودة فى الذهن كما هو مذهب المحققين لا باشباحها و امثالها كما هو مذهب شرذمة قليلة لايُعبأ بهم انتهى ، فهل هو وجود محض ام مركب من الوجود الظلى و الماهية ؟ ظاهر اطلاق الاكثر انه وجود محض و ربّما فهم من كلام بعضهم انه مركّب من ظلّى الوجود و الماهية الخارجَيْن و الحقّ انه مركب الّا انّ وجوده الذى هو مادته مجموع الظّلّين و ماهيته التى هى صورته هيئة الخيال المنطبعة فيه تلك الصورة فالخيال مرآة و الخارج شاخص يقابله و الصورة التى فى المرآة مادتها صورة الشاخص المنفصلة القائمة به قيام صُدورٍ وَ صورتها هيئة المرآة من صقالة صافية و استقامة و بياض و كبر و اضدادها فالمنتزع من الخارجى خصوص المادة المركبة من مادة و صورة نوعية بالنسبة الى الخيال كالخشب فانه مادة و صورة نوعية يؤخذ منهما مادة السرير خاصّة و صورته من عمل الصانع بقابلية الخشب ليستْ من الخشب كذلك مادة الوجود الذهنى منتزعة من مادة الخارجى و صورته و صورة الوجود الذهنى من الخالق عز و جل بقابلية الذهن لا من الخارجى فافهم و المصنف يقول كما يقول الاكثر ببساطته و لم ينفه عن حقيقة الوجود لكونه مركبا بل لكونه ظلّيا لا اصيلاً و نحن نقول هو منه و ان كان ظلّيا لانّ الظلّى ليس بعدم و ظاهر انه يريد به فى هذا الكتاب الوجود المطلق و على رأيه فان اراد به الواجب خرج الذهنى و الخارجى لما صرح به ان كل ما سوى الوجود الواجب تلزمه الماهيّة و سيأتى الكلام و حيث كان يريد به حقيقة الوجود المطلق صدق على الواجب و الحادث و لما كانت عباراته كلّها ممتزجة بصفات الوجودين فلا بد اَنْ يجرى فى هذا الشرح على طريقة الفرض لكلٍ منهما لِئلّايفوتَ الشرح شيئا من مراداته ،

و امّا کون الوجود اسّ الحکمة و مبنى المسائل الالهيّة، فعلى ما يذهب هو و امثاله مع تخلف كثير من القواعد على ما يقوله عنه كحكمه بان الامكان اعتبارى و ليس بموجودٍ لانه معنى سلبى و نحن نقول له ان كان شيئا فهو مخلوق و الّا فلا معنى لقوله امكان لانه على قوله لفظ مهمل ثم كيف يفهم هو شيئا غير الله تعالى لم يكن مخلوقاً للهِ تعالى و ايّاك اَن تنظر الى الابحاث و العبارات فتقول ما لاتعرفه فتطفى نور بصيرتك بالركون الى اقوالهم من غير فهمٍ الّا مجرّد انّهم علماء حكماء فان كنت تقنع بهذا من غير فهمٍ فائمّتك علماء حكماء معصومون مؤيّدون من الله سبحانه و مثل ما يترتب على الوجود الذّهنى الانتزاعى فان لم يكن الظلّى وجودا كان عدماً اذ لا واسطة بينهما على المذهَب الحق مع انه عنده ليس حقيقة الوجود فان اراد بحقيقة الوجود الواجب كما ذكره فى الحكمة العرشية قلنا له هو عنده كل الاشياء فان لم يدخل فيها العرضى الذهنى الانتزاعى كان محصوراً فى غير الذهنى تعالى الله عن كونه كلّ الاشياء و تعالى الله عن كونه محصوراً مع كثرة ما يترتّب على الوجود الذهنى من القواعد الحكمية كما فى كثير من القضايا التى حكم فيها على ما يصدق عليه فى نفس الامرِ الكلىُّ الواقع عنواناً،

و قوله «و القطب الذى تدور عليه رحى علم التوحيد» ان اراد به معنى ما يقال له باللغة الفارسية هَسْتِ يعنى مطلق الحصول لان رحى علم التوحيد انما تدور عليه لا على العدم فلا ريبَ ان هذا لايصدق على الواجب تعالى و ان اراد به الذات البسيطة الحقّ لم يصدق الّا على الواجب عز و جل لا غير فلا معنى لكون رحى علم التوحيد تدور عليه الّا على نحوٍ من التجوّز لاستحالة معرفة الذّات لغيره تعالى الّا بمعرفة الدليل عليه و هو معرفة العنوان على ما يأتى بيانه نعم يجوز ان يكون ارادَ مطلق المعرفة و مطلق علم التوحيد اجمالاً و ان اختار فى التفصيل نحواً خاصّاً وَ لَا عَيْب فيه و علم المعاد و حشر الاجساد كذلك،

و قوله «و كثير ممّا تفرّدْنَا باستنباطه و توحّدنا باستخراجه» فيه انّ توحّده به مع مخالفته لما عليه عامة المسلمين يجب الاعراض عنه شرعاً و عقلاً فان

قلتَ فانت ايضاً قد خالفتَ العلماء و الحكماء فيجب الاعراض عما تذهب اليه كذلك قلتُ انّى لم اقل شيئاً برائى (برأيي. خ ل) الّا انّى اعبّر عن معنى قول ائمّة المسلمين عليهم السلٰم بكلامى و المعنى منهم و لااقول بقولٍ يخالفُ قولهم فيما اعلم و عَلَيَّ البيان فاذا ثبت انّ قولى عنهم و باذنهم فانه يجب الاخذ بقولى فيما يخالف اقوال القوم،

و قوله «فمن جهل بمعرفة الوجود» يريد به على النحو الذى قرّر لا مطلقاً لانه لاينكر انّ احداً من الخلق لايجهل معرفة الوجود مطلقا فيحتجّ عليه بحجّتِهِ و لا ترجيح الّا بالدليل الموجب لانقياد العقول الناظرة بفطرتها،

و قوله «يسرى جهله فى امّهات المسائل و معظماتها» يراد منه على بعض الوجوه و الاحوال اوْ اعظمها،

و قوله «و بالذهول عنها فاتت عنه خفيّات المعارف و خبياتها و علم الربوبيات و نبوّاتها» هذا على ما يجده المصنف و لايتم له فانّ مَن اخلَص لله العُبودية و احسن العمل و واضب (واظب. خ ل) على النوافل و الاداب الشرعيّة و جمع قلبه و همّه كشف الله له عن خفايا المعارف ما لايطّلع عليه مَن سواه ممّن لايعمل عمله و ان شق الشعر بفهمه و ذلك من قوله تعالى و لمّا بلغ اشدّه و استوى آتَيْناهُ حُكْماً و علما و كذلك نجزى المحسنين و قوله تعالى و اتقوا الله و يعلمكم الله، و روى عن علىّ عليه السلٰم انه قال ليس العلم فى السماء فينزل اليكم و لا فى الارض فيصعد اليكم بل مجبول فى قلوبكم تخلقوا باخلاق الروحانيّين يظهر لكم ه، بخلاف ما ذكره المصنف فانّ كثيرا ممن بلغ الغاية فى الحكمة و العلم على مذاقهم لم يشمّ رائحة الحقّ فى جل مطالبه او كلّها و من الناس من يعجبك قوله فى الحيوة الدنيا و يشهد الله على ما فى قلبه و اذا رأيتهم تعجبك اَجْسامهم و ان يقولوا تسمع لقولهم،

و قوله «و معرفة النفس» يراد منها التى مَن عرفها فقد عرف ربه و طريق معرفتها كشف سبحات الجلال من غير اشارة الى اخر ما ذكره امير المؤمنين عليه السلٰم لكميل و بيانه قد ذكرته فى رسائلنا و هذه هى النفس العليا الّتى

اخترعها الله سبحانه لا مِن شيءٍ بفعله اذا تخلّقت بالاخلاق الروحانية و اتّصلت بمبدئها او باوائل جواهر عللِها يعنى تشبّهت به بالاعمال الصالحة كما قال امير المؤمنين عليه السلام و خلق الانسان ذا نفس ناطقةٍ ان زكاها بالعلم و العمل فقَدْ شابهت اوائل جواهر عللِها، و يحتمل بعيداً ان يُراد بها معرفة النفس السفلى فى مراتبها السبع الامّارة و اللوّامة و الملهمة و المطمئنّة و الراضية و المرضيّة و الكاملة لانّها اذا طهّرت عن مراتبها الثلاث الأُوَل ترقى بمعونتها للعقل الى المراتب العالية و هى تأويل قوله تعالى و ما علّمتم من الجوارح مكلّبين تعلمونهنّ مما علّمكم اللهُ و هى مخلوقة من النفس الاولى لانّها انّيّة المصنوع و الاولى هى حقيقته من ربّه و يعبّر بها عن الوجود و هى النور الذى خُلِق منه و النُّور الذى ينظر به صاحب الفراسة من المؤمنين و هى الفُؤاد عندهم عليهم السلام و المادّة النوريّة فافهم.

قال: «فرأينا ان نفتح بالكلام فى هذه الرسالة المعمولة فى اصول حقائق الايمان و قواعد الحكمة و العرفان فيها اوّلا مباحث الوجود و اثبات انه الاصل فى كل موجود و هو الحقيقة و ما عداه كعكسٍ و ظل و شبحٍ».

اقول: لمّا كان البحث عن الوجود الذى هو اسّ القواعد و العقائد اقتضى الترتيب الطبيعى ان يفتتح به الكلام كما هو شأن كلّ اساسٍ فانه مقدم على ما يبتنى عليه و قد اشرنا سابقا الى انّ كلامنا يكون فيما يمكن فيه الكلام و يكون على نحو الكشف فى التعبير لا على نمط البحث و التنقير فانهما لايفيدانِ من العلم الذى هو نور قدر قطمير و المعنى بما يمكن فيه الكلام و يحصل به التوحيد الكامل التام هو الكلام فى الوجود الحادث لان الواجب تعالى لا سبيل لاحدٍ اليه من الخلق كما قال امير المؤمنين عليه السلام فى قوله: رجع من الوصف الى الوصف و عمِيَ القلبُ عن الفهمِ و الفهمُ عن الادراكِ و الادراكُ عن الاستنباط و دامَ الملكُ فى الملكِ و انتهى المخلوق الى مثله و الجأه الطلبُ الى شكله و هجَم به الفحصُ الى العجز و البيانُ على الفقدِ و الجهدُ على اليأسِ و البلاغُ على القطعِ و السبيلُ مسدودٌ و الطلبُ مردودٌ دليله اياتُه و وجودُه اثباته

الخطبة، فتدبر هذا الكلام و تفهّمه هل بعد فهمه او الايمان به لمتكلّم كلام، هذا اذا أُريد بالوجود الواجب تعالى و ان اريد به المطلق فكذلك لان المطلق لايصح الّا على فرضٍ صدقه على الحق تعالى و على خلقه و ذلك موجب لكونه حقيقةً واحدة كما يدّعونه و لاينافيه عندهم تحققه فى الموجود الخارجى المحدود لزعمهم انّ الحدود موهومة لا تحقق لها فى نفس الامر الّا كونها شؤونا و شؤون الشىء مستهلكة فى وُجوده عند ملاحظته كما تقول يا قاعد انظر فان القعود مستهلك عند الخطاب لم يلتفت اليه الوجدان الّا بالعرض و يقول شاعرهم :

كل ما فى الكون وهم و خيالُ
او عكوس فى المرايا او ظلالُ

و قال آخر :

بانعكاس الشعاع فى المرآةِ
و رُجوعِ الصّدى على الاصواتِ
عَرف الناسُ انه ليس فى الكَوْ
نِ سوى مقتضى شؤون الذات

و لايجوز تقرير هذا بل يجب هدمُ بنيانه لان قولهم ان الحدود موهومة يكفى فى الردّ عليهم لان الموهوم ان كان لاحقا له فهو حادث مطلقا و الّا فلا حدود و كلا الفرضين باطل،

اما الاول فلانه لايتحقق الّا مع حصول حالةٍ له لم تكن قبل اللحوق فاختلفت احواله فهو حادث

و امّا الثانى فلان الاشياء الحادثة موجودة لايمكن انكارها فاذا قامت به قيام عروض كان محلا للحوادث و ان قامت به قيام صدور ثبت قولنا و لم يقترن به شىء، هذا فى الاقتران الخارجى و امّا فى الذهنى فان لوحظ الاقتران

فكذلك و الّا فما حصل فى الذهن ان لم يكن منتزعا من الخارجى فليس هو المَعروض و ان كان منتزعا بدون القيود فهو حينئذٍ جزءٌ فيكون حادثا لانه انتزع من مركّب و مع هذا تختلف احواله فى الوجودين و المختلف حادث و ان اريد به الوجود الحادث فنحن انما نتكلم فيه فان قلت كيف يعقل وجود الحقيقة الحادثة قلتُ كما تعقل وجود نور السراج فى الجدار و ليس فيه من السّراج شيء لان الذى منه فى الجدار حادث متقوّم بالشعلة قيام صدورٍ و قياماً ركنيّا يعنى قيام تحقق و الشعلة هى الدخان المنفعل عن مس فعل النار و النار غيب لايدرك انّما ظهرت باثر فعلها فان قلتَ اى تحقّق لما ظهر فى الجدار حتى تقيسه بالذوات المتحققة القائمة بنفسها قلتُ هذه الذوات القائمة بانفسها مثل الانسان و الجبل نسبتها فى التحقّق و الثبات و التذوّت الى امر الله الذى هو اثر فعله اعنى الحقيقة المحمدية و الوجود المخلوق اوّلاً و الدوات الاولى التى يستمدّ منها القلم و العقل كنسبة النور الذى ظهر من السراج على الجدار فى التحقق و الثبات و التذوت الى شعلة السراج التى هى الدخان المنفعل بالاستنارة عن مسّ فعل النار حرفا بحرف و ما تحقّقك و تذوّتُك و استقلالك بقوابلك عند امر الله و تحقّقه و تذوّته بفعل الله سبحانه الّا كتحقق النور و تذوّته و استقلاله بالجدار و كثافته عند شعلة السراج و تحقّقِها و تذوّتها بفعل النار فافهم ان كنتَ تفهم و الا فامسك و لاتكذّب بما لم تحط بعلمه و لمّا يأتك تأويلُه فقد كشفتُ لك الحق الصريح لا بالبحث فى الموضوع و المحمول فلاتغفل عن مقصدى فانى لااتكلم على الوجود الحق الّا على جهة التنزيه اذا وصفه واصف بصفة الحدوث قلتُ هٰذا لايجوز لانه يلزم منه الحدوث ،

و اعلم انّ الناس قد اختلفوا فى الموجود كزيد و عمروٍ و الفلك و الماء و الشجر و ما اشبه ذلك هل هو بسيط ام مركب ام بسيط كالمركب ام مركب كالبسيط فمن قال انه بسيط قال انه شيء واحد لذاته و ان كان فيه لطيف و كثيف فانما هو كنور السراج و كلُبِّ اللوز و لو كان مؤلّفا فى ذاته او مختِلفاً لَماظهرَتْ فيه الوحدة و لما كان دليلا على الواحد تعالى و لانه اثر و الاثر يشابه

صفة مؤثره التى عنها حَدثَ و لا شك انّ مؤثره و مدلوله واحد بسيط فيكون بسيطا و انما تكثر ظاهراً لتكثر عوارضه و هذا باطل و ادلّته مدخولة يطول الكلام بردّها و ليس هنا محله فان عرض فى المتن ما يدلّ عليها استطردناها إن شاء الله تعالى و هؤلاء منهم مَن يقول هو وجود و منهم مَن يقول هو ماهيّة و من قال انه مركّب قال ان كلّ شىء مخلوق لا بد و ان يكون له اعتبار من ربّه و هو وجوده و اعتبار من نفسه و هو ماهيّته و هما متغايرانِ و قد اشار تعالى الى ذلك بقوله و من كل شىء خلقنا زوجين و قال الرضا عليه السلٰم ان الله تعالى لم يخلق شيئا فرداً قائما بذاته دون غيره للذى اراد من الدلالة عليه و استشهد بالاية و لذا قالوا كل ممكنٍ زوج تركيبى و هذا هو الحق الذى شهد به النقل و العقل و سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى و من قال انه بسيط كالمركب منهم مَن قال انه وجود وقع الصنع عليه و الماهية ليست مجعولة اصلاً او ليست مجعولة بنفسها بل بجعل الوجود او ليست مجعولة فى الاعيان او انها فائضة من ذاته تعالى بغير توسّط جعلٍ و لا ارادة و لا اختيار بل بالايجاب المحض او ليست مجعولة و انما هى صور علميّة للاسماء الالهيّة لا تأخر لها عن الحق تعالى الّا بالذات او ليست مجعولة بل فائضة من ذاته بغير طلبٍ منها اليه لا بالايجاب المحض او فائضة بطلبٍ منها بلسان استعدادها او انّها من مقتضيات الذات و مقتضى الذات لايتخلف عنها و امثال هذه الاقوال و كلّ من قال بواحدٍ من هذه الاحتمالات جعل الشىء هو الوجود و الماهيّة متّحدة به فى الخارج صادقة عليه مستهلكة فيه و ان تغايرا فى الذهن كما يراه المصنّف او ان الماهية لاحقة له فى شيئيّته بالذات و ان كانت سابقة عليه لكونها غير مجعولة ففى الحقيقة هى خارجة عن مفهومه و ان كانت مقوّمةً له فى الظهور كسائر الاعراض و بعضهم قال الشىء هو الماهية و جعلها اوّلاً و بالذات و جعل الوجود ثانيا و بالعرض فهى الشىء و الوجود عرض او عارض على الاحتمالين و بعضهم قال الشىء هو الوجود و الماهية عرضت للوجود كالاحتمال الثانى و هذا الوجود هو بعينه وجود الحق سبحانه و المصنف مشارك لهم و بعض هؤلاء قال هذا الوجود وجود مشية الله لا

وجود الله و لا وجود محدث كما يقوله ضرار بن عُمَر و فى كل هذه الاقوال المتكثرة المختلطة الشىء عندهم واحد الآن الماهيةَ او الوجود على ذلك القول لازم له فهو بلزوم الاخر له كالمركب فالشىء المخلوق بسيط كالمركب لاجل ملازمة الاخر له و لحوق بعض الاحكام له باضافة اللازم و ما حكيناه عنهم فيه تسامح فى التفصيل لعدم فائدة الاستقصاء و استلزامه التطويل و انما ذكرت بعض اقوالهم لتنتفع بالاطلاع عليها فيما بعد و من قال انه مركب كالبسيط قال ان اول فائض اجزاء لاتتجزأ الّف الشىء منها فهو مركب منها الا انها ليست مختلفة ليتحقق فيه ما يترتب على المركب من الاشياء المختلفة فهو و ان كان مركبا بمعنى التأليف فهو كالبسيط و الحاصل على المذهب الحق اعنى الثانى و هو التركيب الحقيقى فى كلّ مخلوق من العوالم الثلاثة اعنى الجبروت الذى هو عالم العقول و الملكوت (الذى هو عالم النفوس . خل) و الملك (الذى هو عالم الاجسام . خل) يكون الوجود فى كلها جزءَ الشىء و الماهية البسيطة الاولى جزءه الآخر فقوله انّه الأصْل فى كلّ موجود قد يوجّه،

و امّا قوله «و ما عداه كعَكسٍ و ظلٍّ و شَبحٍ» فمبنى على اصله و هو ليس بصحيح كما يأتى بل كل موجود فحقيقته مركّبة من اصلين اولهما من فعل الله سبحانه و هو الوجود و ثانيهما من الموجود و هو الماهيّة التى هى انفعاله بفعل الفاعل لانّ المخلوق فاعل فعل فاعله كما مَرّ و يأتى البيان بنمط العيان إن شاء الله تعالى و الظل و الشبح بمعنى واحدٍ و العكس بينه و بينهما عموم و خصوص مطلق.

قال: «ثم نذكر قواعد لطيفة و مباحث شريفة سنح لنا بفضل الله و الهامه و هذا يتوقف عليه معرفة البداء (المبدأ . خل) و المعاد و علم النفس و حشرها الى الارواح و الاجساد و علم النبوّات و الولايات و سر نزول الوحى و الايات و علم الملائكة و الهاماتها و علاماتها و الشياطين و وساوسها و شبهاتها و اثبات عالم القبر و البرزخ و كيفيّة علم الله بالكليات و الجزئيّات و معرفة القضاء و القدر و القلم و اللوح و اثبات المثل الافلاطونيّة و مسألة اتحاد العقل

بالمعقولات و اتّحاد الحسّ بالمحسوسات ».

اقول : كيفيّة بدءِ العالم من الفعل الى العقل و منه الى الروح و منه الى النفس و منه الى الطبيعة ثم جوهر الهباء ثم المثال ثم الفلك الاعلى ثم الكرسى ثم الافلاك السبعة ثم العناصر ثم المعادن ثم النبات ثم الحيوانات ،

و علم المعاد من المعادن ثم النبات ثم الحيوانات على احد الاحتمالَيْن ثم الكون فى الدنيا و مايجرى فيها من التكاليف الوجوديّة و الوجودات التكليفية و احكام احوال الطَّوْرَين[1] ثم الممات ثم القبر و الاحوال التى تجرى فيه كما ذكره الشارع عليه السلٰم ،

و علم النفس التى معرفتها معرفة الله و التى يترقى الى اعلى الدّرجات بتهذيبها و تعديل احوالها بتوسّطها بين طرفى حاليها ،

و حشر النفس يوم القيامة الى الارواح او الاجسادِ عَلى اَحد الرّأيين مِن الاسلاميّين و غيرهم[2] على فرض مغايرة الرّوح للنفس فانّ الروح تطلق تارةً على العقل و تارة على النفس فمعنى حشر النفس الى الروح التى هى العقل جمعُها به لان كل روحٍ ما بين النفختين مدة اربعمائة سنة تنجذِبُ الى ثقبها من الصّور و فيه ستّة منازلَ لانّ كلّ منزل يحل فيه رتبة من الروح الّتى هى النفس و نعنى بها مَا كَانَ يقبضه ملك الموتِ ففى المنزل الاوّل يحلّ فيه مثالها و فى الثانى مادّتها و فى الثالث طبيعتها و فى الرابع نفسها و فى الخامس روحها و فى السادس عقلها فاوّل نفخة الصعق الذى هو الجذب يبدأ بالمثال و اوّل البعث يبدأ بسَوق العقل الى الروح و الى النفس و على قول اهل الاسلام و الى الطبايئع (الطبائع ظ) و الى المادّة و الى المثال و الى الجسد فتركيب العود كتركيب البدءِ كما بدأكم تعُودون ،

و معرفة علم النبوّات بانها لطف واجب فى الحكمة على الله مقرّب من

---

[1] من الاعادة بَعْدَ عدمها او بعد تفرق اجزائها . منه (اعلى الله مقامه).

[2] قول المسلمين باعادة الاجسام و قول غيرهم باعادة الارواح خآصة . ١٢ .

الطاعة مبعِّدٌ من المعصية بحيث لايبلغ الى الالجاء،

و معرفة الولايات كذلك لانها بدل النبوّة و نائبها هذا ما يظهر من باب الاجمال،

و معرفة سرّ نزول الوحي و الايات انه ترجمة اوامر الله و نواهيه و السن ارادته و تفسير مطالبه من خلقِه فهى الاشراقات التأسيسيّة للايجادات الشرعيّة التكليفية و التكليفات الايجاديّة،

و معرفة علم الملائكة بانها الواحُ افعاله وَ حَمَلَةُ اوامره و نواهيه كما قال امير المؤمنين عليه السلٰم و القى فى هويتها مِثاله فاظهر عنها افعالَهُ،

و اِلهاماتها من الله سبحانه ما يرد من فيض اركان عرشه فى حقايئقها (حقائقها ظ) من بواعث اوامره و نواهيه من محو و اثبات و ايجاد و اعدام و قبض و بسط،

و علاماتها ما يجد المكلَّف فى الواح وجدانه ممّا يطابق الشرع لانه ترجمان وحى الله و الوحى على ثلٰثة احوالٍ وَقْعٌ فى القلب و كلام من بعض الجمادات و النبات و الحيوانات و ما اتت به الملائكة

و معرفة الشياطين بانهم الواح اسباب خذلانه و حرمانه،

و وساوسها بواعث نفسانيّة تكون لها كالارواح تستند الى هوى النفوس الامارة بالسوء،

و شبهاتها ما تورده على خواطر المكلّف مما ينافى الحقّ من ابواب ما انِسَتْ به او اعتادته او مالت اليه بشهوتها او راحتها او فى صورة النصح لها او فى صورة حفظ دعواها اَوْ تَقْويتها و ما اشبه ذلك،

و اثبات عالم القبر ما اخبر به الشارع عليه السلام من كتابة رُومان فَتّان القبور و منكر و نكير و مبشّر و بَشير و ضغطة القبر و هول المُطَّلَعِ و ما اشبه ذلك،

و البرزخ و هو حالة ما بين الدنيا و الاخرة من مضى اَرْوَاح ماحضى الايمان الى الجنّة بالمغرب و زيارتهم فى الجُمَع و الاعياد وادى السّلام و

اهاليهم و مواضع حُفَرِهم و ماحضى الكفر و النفاق الى النار عند مطلع الشمس و عند غروبِها يمضون الى بلهوت فى برهوت من حضرموت و ما يجرى على الارواح الى نفخة الصعق و على الاجساد كذلك،

و معرفة كيفيّة علم الله بالكليات اى على وجهٍ كلّى او بكليّاتِ الاشياءِ و هى العوالم الكلّية التى تحتها افراد و اشخاص اَو الكليات المنتزعة كالطبيعيّة و المنطقيّة و العقليّة فانّها اشياء ثابتةٌ فى الجانب الايسر من الاكوان و هذه المسألة قد هلك فيها اكثر الخلق فلاتجد الّا مُشَبِّهاً وَ مُنْكِراً الَّا مَنْ قال بقولِ محمدٍ و اله صلّى الله عليه و اله لايخطو قدماً الّا بقولهم و قد كتبتُ على رسالة للملّا محسن التى وضعَها فى العلم لابنه علم الهدى معنى ما قاله ائمة الهدى عليهم السلام فلاتجد شيئا من كلامى موافقاً لما كتب لانه تبع القوم فجرَى عليه قول امير المؤمنين عليه السلام ذهَب مَن ذهَبَ الى غيرنا الى عيونٍ كدرة يُفرِغُ بعضها فى بعضٍ و ذهَب مَنْ ذهَبَ الينا الى عيونٍ صافيةٍ تجرى بامر الله لا نفاد لها ه، و الحاصل انّ الحقّ فى هذه المسألة خلاف ما يعرف الاكثر و يهون الخطب على مَن وجد و عرف ان العلم عيْنُ المعلوم فى الواجب و الممكن و الغيب و الشهادة و مَن لم يعرف هذا فلايصيب الحق فى هذه المسألة ابداً و يأتى بيان ذلك إن شاء الله تعالى،

و معرفة القضاء و القدر عند القوم انّ القضاء حكم ازلىّ لايتعلق به حكم البَداء و هو متقدّم على القدرِ و القدر متفرع عليه و متقدّم على الفعل فهو متعلّق المحو و الاثبات و مَن كشف عن حَقائق معانى ما قالوا وجد فيها دلايئل (دلائل ظ) التّشبيه كما قال جعفر بن محمد عليهما السلٰم على ما رواه الشَّيْخ فى المصباح فى الدعاء بعد الوُتَيْرة : بدَتْ قدرَتُك يا الهى و لم تَبْدُ هيئةٌ فشبَّهُوك يَا سَيّدى و اتّخذُوا بَعْض آياتِكَ ارْبَاباً يا الهى فمِنْ ثَمَّ لم يعرفوك ه، و مِمَّا يَدُلُّ على التّشبيهِ قولهم ان القدر سابق على الفِعل كما هو شأن الحَادِث يقدّر ثم يفعل و الحاصل ان القدر عند اهلِ البَيْتِ عليهم السلام و مَن يأتَمُّ بِهِمْ سَابقٌ على القضاءِ كما ذكر الكاظم عليه السلٰم و معناه ما ذكروه عليهم السلٰم لا ما ذكره القوم لانّه

معنى غير مستعملٍ عند اهل الوحى عليهم السلٰم و انما معناه عندهم كما قال فى الوافى : و امّا فى الاخبار فالقضاء بمعنى الحكم و الايجاب فيتأخر عن القدر انتهى ،و الحق انّ الفعل الايجادى ان تعلّق بالكون اى الوجود فهو المشيّة و بالعين اى الصورة النوعية فهو الارادة و بحدود المصنوع اى الهندسة كالطول و العرض و البقاء و الفناء و الاجل و ما اشبه ذلك فهو القدر و باتمام الصنع و المصنوع فهو القضاء و باظهاره مشروحَ العلل مُبَيَّن الاسباب فهو الامضاء ،

و معرفة القلم و هو ملك يستمدُّ من الدواة و هو ملك و يؤدّى الى اللوح و هو ملَكٌ فالقلم هو العقل الكلى و اللوح هو النفس الكلّية ،

و المثل النورية الافلاطونية بضم الميم و الثاء و هى صور الاشياء و نسب بعضهم الى انّ افلاطون اثبتَ صور الاشياء التى هى وُجُوهُها و حقائقُها فى ذات المبدأ الفيّاض و يريد اثباتها فى ذات الحق عز و جل و عبارات القوم تُطَابق هٰذا المعنى فانّهم اثبتوا كل الاشياء فى ذاته تعالى بنحوٍ اشرف منها فى ذواتها قال الملا محسن فى رسالته : انّ للاشياء كلها حصولاً لذاته سبحانه بعد مرتبة علمه بذاته بعدِيّةً بالذاتِ و الرتبة من غير لزوم كثرةٍ فى ذاته بسبب تكثّرها لوقوعها على الترتّب الذى يجمع الكثرة فى وحدةٍ و قال فى الكلمات المكنونة فى ذكر وجود العالم قال : فانّ الكون كان كامناً فيه معدوم العين و لكنه مستعدّ لذلك الكون بالامر و لمّا امرَ تعلّقت ارادة الموجد بذلك و اتّصل فى رأى العين امرُه به ظهر الكون الكامنُ فيه بالقوة الى الفعل فالمظهر لكونه الحقّ و الكائن (الكائن ظ) ذاته القابل للكون فلولا قبوله و استعداده للكون لَما كان فما كوّنه الّا عينه الثابتةُ فى العلم لاستعداده الذاتى الغير المجعول و قابليته للكون و صلاحيته لسماع قول كن و اهليّته لقبول الامتثال فمااَوْجده الّا هو و لكن بالحقّ و فيه او نقول ذات الاسم الباطن هو بعينه ذات الاسم الظاهر و القابل بعينه هو الفاعل فالعين الغير المجعولة عينه تعالى فالفعل و القبول له يدان و هو الفاعل باحدى يَديه و القابل بالأُخْرَى و الذّات واحدة و الكثرة نقوش فصح اَنّه مااَوْجَد شيئاً اِلّا نفسه و ليس الّا ظهوره انتهى ،و كذلك قال الفارابى الى اَنْ

قال : و يتّحد الكلّ بالنسبة الى ذاته فهو الكلّ فى وحدة ، و امثال هذا من عباراته

و امّا من عرف مراد افلاطون فانه يعلم انه يريد بالذى فيه المُثل هو العنصر الاصلى الذى منه خُلِقت الاشياء لانه يريد مُرَاد مشائخه و هم يأخذون الحكمة عن الانبياء عليهم السلٰم غالباً و ربّما يقولون ذاتُ الله و يريدون ذات ولى الله المطلق عليه السلام بمعنى انها ذاتٌ لِلّهِ نسبها اليه تشريفاً كما قال تعالى و نفختُ فيه من روحى و قول على عليه السلام فى وصف انفسهم الشريفة قال : اصلها العقل منه بدئت و عنه وعت و اليه دلّت و اشارَتْ و عَوْدُهَا اليه اذا كملت و شابهَتْه و منها بُدِئَتِ الموجودات و اليها تعود بالكمال فهى ذاتُ الله العليا و شجرة طوبَى و سدرة المنتهى و جنّة المأوَى مَن عرفها لم يشق و من جهلها ضل سعيه و غوى الحديث ، و الاخبار بظاهرها مختلفة فى المراد من ذلك الاصل و اختلَف العلماء فيه فقيل هو الماء الذى جعل منه كلّ شىء حيٍّ و قيل هو الوجود و قيل هو العقل و قيل هو العرش و قيل هو اللوح و يمكن الجمع بينها فمن قال هو الوجود فيراد منه الهيولى كما قرّرناه و من قال هو الماء فاهل الظاهر على ظاهرهم و اهل الباطن يؤوِّلونَهُ بالوجود و اهل التأويل يؤوِّلونه بالهيولى لقبولها ما لا يتناهَى من الصور و من قال هو العقل اراد بما فيه معانى الاشياء المجرّدة عن المدّة الزمانية و المادة العنصريّة و الصورة الأُسِّيَّة و النفسيّة و المثالية و من قال هو العرش اراد انّ فيه مثال كل شىء كما رُوِى عنهم عليهم السلام مثل ما روى فى عجائب المخلوقات عن الصادق عليه السلام قال ما من مؤمن الّا و له مثال فى العرش فاذا اشتغل بالركوع و السجود فعَل مثالُه مثلَ ذلك فعند ذلك الملائكة يصلّون عليه و يستغفرون له فاذا اشتغل العبد بالمعصية ارخَى الله تعالى على مثاله سِتْراً لئلّاتطّلع الملائكة عليه و هذا تأويل قوله عليه السلام يا من اظهر الجميل و سَتر القبيح ه، و فى خطبة البيان قال عليه السلام : قال تعالى : رفيع الدرجات ذو العرش ،و فى العرش مثل ما خلق الله فى البر و البحر و ذلك قوله تعالى و ان من شىء الّا عندنا خزائنه ه، و من قال انه اللوح اراد انه النفس الكليّة التى هى محلّ الخَلْق الثّانى و العقد الاول ،

و معرفة مسألة اتّحاد العاقِل بالمعقول عَلى ما يأتى من طريقة المصنف من القول بوحدة الوجود و الزم (التزم. خل) لتصحيح هذه القاعدة من النِّساء [1] ما لزمه بما فيه من فساد الاعتقاد و التجازف فى التحقيق بما لا يليق بمثله و سيأتى إن شاء الله تعالى بيان بطلان جميع ما اعتمد عليه و بيان قبح ما التزمه مثل اتّحاد الفاعل و المفعول و العلّة و المعلول و ما اشبه ذلكَ أمّا اتّحادُ العقلِ بالمعقول على معنى انه كتابٌ معنويٌ اى كتابُ مَعَانٍ وَ المعقولات حروفه و كلماته و نعنى بالعقل هنا التّعقل الذى هو وجه العقل الذى هو القلب فالقلب فى الصدر يعنى متعلقه الجسم الصنوبرى تعلّق تدبير و هو العقل و امّا العقل الذى هو التعقّل فمتعلق بالدماغ كذلك فهو كالرأس من الجسد بالنسبة الى القلبِ وَ نريدُ به محلّ انتزاع المَعانى لا القوّة المنتزعة،

و معرفة اتحاد الحِسّ بالمحسوس مذهب المصنف فيه مثل اتحاد العاقل بالمعقول بناء على اصلِه و الكلام هنا كالكلام فيما قبله و الاتّحاد عندنا فى الحس الذى هو المرآة لا القوة المدركة.

قال: «و مسألة انّ البسيط كالعقل و ما فوقه كل الموجودات و انّ الوجود كله مع تباين انواعه و افراده ماهية واحدة و تخالف اجناسه و فصوله حدّاً و حقيقتُه جوهر واحد له هويّة واحدة ذات مقامات و درجاتٍ عاليةٍ اوْ نازلة الى غير ذلك من المسَائل التى توحّدنا باستخراجها و تفرّدْنا باستنباطها مما قرّرناه فى الكتب و الرسائل تقرّبا و توسُّلاً الى مبدأ المبادى و اوّل الأَوائل».

اقول: يريد بما فوق العقل المعبود بالحق عز و جل كما هو المعروف من كلامهم كقولهم انّه صادر عنه تعالى بذاته من ذاته و لم يخلق شيئا قبله و المعروف من مذهب اهل البيت عليهم السلام كما هو صريح احاديثهم بلا

---

[1] اشارة الى قوله و القواعد من النسآء اللاتى فان قاعدته هذه من النسآء. ١٢ (و امرأة قاعدة اذا اتت عليها سنون لم تتزوج و اذا لم تحمل المرأة او النخلة قد قعدت فهى قاعدة و جمعها قواعد و تأويلها انها قد ثبت على ترك الحمل و اذا قعدت عن الحيض فهى قاعد بغير هاء لانه لا فعل لها فى قعودها عن الحيض. مجمع البيان. خل)

تعارُضٍ و يدل عليه كتاب الله و العقل المستنير بانوارهم عليهم السلٰم انّ فوق العقل الارض الميتة و ارض الجرز و هو ارض القابليات و الزيت الذى يكاد يضىء و لو لم تمسسه نار و فوق هذا الماء الذى جعل الله منه كل شىء حى و هو الوجود الفائض بفعل الله بلا واسطةٍ و هو العنصر الذى عناه افلاطون بانّ فيه مُثُلَ الاشياء على احتمال و على احتمال اخر العنصر الذى فيه المثل هو ارض الجرز و مرجع الاحتمالين الى انّ تلك المُثل هى حصصُ الهيُولى و الموادّ فعليه هو الماء و الوجود او حِصَص الصور و الفصول و هو الزيت و ارض الجرز و الحاصل ان المراد بالعنصر هو الدواة و هو المقبول او القابل و القلم الذى هو العقل على الاصح يستمد من الدواة و يؤدى الى اللوح بواسطة الرقائق الروحانية التى هى بمنزلة المُضَغ فى تركيب جسد الانسان و قبله مشيّة الله التى هى فعله وَ السرمد الذى هو وقته و الامكان الذى هو مكانه و هو العمق الاكبر و هذه الثلاثة هى الوجود الراجح و الماء و ارض الجرز يجوز ان يقال انهما من الوجود الراجح و انّهما من الوجود المقيّد فما فوق العقل خمسة و الله من ورائهم محيط و كلّها مخلوقة لله تعالى بفعله و مراد المصنف انّ العقل بسيط و ما فوقه بسيط و هو الله تعالى و كل بسيط الحقيقة فهو كلّ الموجودات و هذا باطل امّا اوّلا فلان العقل ليس بسيط الحقيقة الّا بالاضافة الى من دونه من عالم الملك و الملكوت و انّما توهموا انه بسيط من كلام اوائل الحكماء لانهم كانوا يتلقّون الحكمة من الانبياء عليهم السلٰم و قد يستنبط الحكيم البالغ بعد الحِكم فيقع الخَطأ فى استنباطهم و كتبوا كتبهم بالسريانية و لمّا عرّبت وقع بعض الغلط فى التعريب و فى فهم كلام المشائخ فاذا قالوا هذا العقل مجرد يريدون انه مجرد عن المادة العنصريّة و المدّة الزمانيّة و الصورة الأُسِّيّة النفسانية و المثالية و اتى مَن بعدهم و قال انّ العقل مجرد بسيط الحقيقة كما يطلق على الخالق تعالى لان المخلوق مؤلف لا بد له من اعتبارين اعتبار من ربّه و هو الوجود و هو مادّته و اعتبارٌ من نفسه و هو ماهيته و هو الصورة و ذلك لان كل ممكنٍ زوج تركيبى فليس شىء ببسيط الحقيقة الّا الله سبحانه و كيف يقال انه بسيط و خالقه اخبر بانه مركب

فى قوله تعالى مثل نوره كمشكوٰة فيها مصباح الاية، الى ان قال و لو لم تمسسه نار فشبّه نوره الذى هو العقل على ما دلّت عليه الروايات تصريحا و تلويحا بالمصباح المركّب من دهنٍ و نارٍ و قوله كل الاشياء غير صحيح لان البسيط الحق ليس معه فى ازله الذى هو كونه البسيط الحق شىء فلايكون كل الاشياءِ مَنْ ليس معه شىء و لايكون مَن معه شىءٌ بسيطا حقا و يأتى بيان بطلان هذه الدّعوى فى محلِها إن شاء الله تعالى، و امّا العقل فليس بسيطا و فوقه اشياء غير المعبود بالحق و ليس بسيط الحقيقة كل الاشياء لان البساطة تنافى نسبة كلّ و تنافى وجود المغايئر (المغاير ظ) لان وجود الغير ان كان غيراً فلا بَسَاطَةَ و الّا فلا غير و هذا حُكم يصدق فى نفس الامر و فى الاعتبار و الفرض لمٰا بيّنّا ان الفرضَ و الاعتبار خلقُ الله و عبادُهُ من الموجودات الخارجيّة الدهريّة او الزمانية،

و قوله «انّ الوجود كلّه مع تبايُن انواعه» الى قوله «هويّة واحدة» هذا على ظاهر اطلاقه ليس بصحيح لانّ صحة كلامه مَبْنيةٌ على كون المراد من الوجود هنا الوجود المطلق الذى هو فى الواجب و الحادث حقيقة واحدة فما فى الحادث واجب و الحدود الحادثة موهومة لاحقة للرتبة و هذا هويّة واحدة و لا شكّ فى بطلان هذا القول و يأتى بيان بطلانه و بطلان ما استدلّ به المصنف من المقدّمات إن شاء الله تعالى،

و امّا قوله «ذات مقامات و درجاتٍ عالية» ففيه انه ان كان تنزلاته بذاته انقلب عن حقيقته لان التنزلات يلزمها التعينات المتعددة المختلفة و هى تلزمها التقييدات المعيّنة كالرتبة و الجهة و الكم و الكيف و الوقت و المكان و الوضع و ما يلحق بها من المتمّمات لماهيّة كل تنزّلٍ و رتبةٍ من اركان ذات الشىء لانها حدودُ مَاهيّتِهِ وَ هندستُها لاتعقل للشىء هويّة بدُونها اذا تنزل فاذا تنزلَ بذاته تبدّلت تلك المشخصات فلايكون هو ايّاه فان الفصول اذا تبدّلت تبدلت الانواع و اختلفت اذ لايتميز النابح من الناهق الّا بالفصول التى هى المشخصات المذكورة و هى فى الجنس واحد، مثاله فى الالفاظ قمر و قرم و مرق و مقر و

رمق و رقم فان المادة فى الجنس واحدة و لما قلبت الكلمة تغيّر المعنى تغيّرا عظيما و لم يختلف فيها الّا الوضع و كذا قمر وَ قم فى الكمّ الذى هو القلّة و الكثرة و الحاصل انك اذا اخذتَ حصّة من الحيوان صلح لما شئت من انواع الحيوانات باختلاف الفُصول فكذلك الوجود لو تنزلَ بذاته لم يكن ايّاه و ان كانت تنزلاتُه بمظاهره الّتى هى افعاله و آثار افعالِه لم تكن هذه الكثرات هويّةً واحدةً فافهم و يأتى تتمة البيان إن شاء الله تعالى ،

و قوله « توسّلا الى مبدأ المبادى و اوّل الاوائل » ان اراد به التّعبير للتفهيم على جهة المجاز فلا بأس الّا انه قد يحصل به لبسٌ على كثيرٍ من الناظرين فى كلامه لانهم لا يفهمون منه الّا الحقيقة و ان اراد به الحقيقة منعه قوله تعالى لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفؤا احد فان مبدأ المبادى مساوٍ للمبادى فى المبدئيّة او متحدٌ بها على رأى المصنّف من اتّحاد المتضايفين على اىِ معنى فرض فى المبدأ و كذلك اوّل الاوائل و انّما أُنَبِّه على هذا و مثله ليعلم مذهبه لان مذهبه ذلك و لو كان القائل لهذا الكلام مثلاً انا لم يعتَرض علىّ لانى لاآرَى هذا الرّأى و انّما اقول كما قال امير المؤمنين عليه السلٰم انتهى المخلوق الى مثله و الجأهُ الطلبُ الى شكله ، فيحمل كلامى اِمّا على المجاز او على ان مرادى بمبدأ المبادى و اوّل الاوائل المخلوق الاول .

قال : « و علومنا هذه ليست من المجادلات الكلامية و لا من التقليدات العامّية و لا من الانظار الحكمية البحثيّة و المغالطات النفسية و لا من التخيلات الصوفية بل هى من البرهانات الكشفية التى شهِدَ بصحّتها كتاب الله و سنّة نبيّه (ص) و احاديث اهل بيت النبوة و الولاية و الحكمة سلام الله عليه و عليهم اجمعين و جعلتُ هذه الرسالة مطويّة على فاتحة و موقفين كل منها مشتمل على مشاعر سمّيتها بها لمناسبة بين الفحوى و الظاهر و العلن و السرّ مستعيناً بالله و مستمداً من اهلِ ملكوته » .

اقول : كلامه هذا ذكره سابقا و هذه الدعوى انا احبّ ان تعرضها على عقلك و ايّاك ان تنظر الى مَن قال فتقول فى نفسك هذا فاضل العصر و واحد

الدهر كيف يجوز ان تقع منه مثل هذه الاغلاط و الهفوات البيّنة فتكابر عقلك حتى يدعوك الحال الى تأويل ما قال و تصحيحه و ان لم يدل عليه كلامه بل تنظر الى ما قال و انا اذكر لك الآن قوله الآتى : قال فانك اذا فرضتَ بسيطاً هو ج مثلاً و قلتَ ج ليس ب فحيثيّة انه ج ان كانت بعينها حيثية انه ليس ب حتى تكون ذاته بذاته مصداقاً لهذا السلب فيكون الايجاب و السلب شيئا واحداً و لزم ان يكونَ كل مَن عقل الانسان عقل ليس بفرس بان يكون نفس عقله الانسان نفس عقله ليس بفرس لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك فظهر و تحقّق انّ موضوع الجيميّة مغاير لموضوع انه ليس ب و لو بحسب الذهن فعلم ان كل موجودٍ سُلِبَ عنه امر وجودى فهو ليس بسيط الحقيقة بل ذاته مركبة من جهتين جهة بها هو كذا و جهة هو بها ليس كذا فبعكس النقيض كلّ بسيط الحقيقة هو كل الاشياء انتهى ، فاسالك بالله هل كلامه هذا من البراهين التى يشهد لها الكتاب و السنة و احاديث الائمة عليهم السلام ام من الانظار الحكمية البحثية و المغالطات النفسية فان قلت بالاول فانا اسأل الله سبحانه ان يصلح لك وجدانك فاذا لم يكن كلامه هذا من الانظار الحكمية البحثية فما الانظار الحكمية البحثيّة و كل رسالته من هذا القبيل الذى نفاه و ابطله ، ثم اقول فى بعض نقض كلامه هذا : بسيط الحقيقة هو الذى فرض معه شيء غيره و لم ينف عنه لئلاتتركب حقيقته من الاثبات و النفى ام هو الذى لم ينف عنه شيء لانه لم يكن معه شيء فى رتبته فان كان بسيط الحقيقة هو الذى معه شيء غيره و لم ينف عنه فهذا مركب و ان نفى عنه ذلك الغير لم يكن ذلك البسيط كل شيء اذ لا شيء الّا المنفى فيتركب من الاثبات و النفى و ان كان هو الذى لم ينف عنه شيء لعدم وجود شيء فى رتبته فهذا بسيط الحقيقة و لكن اى شيء يكون هو كلّه ثم الاشياء كلها صنعه منها ما كان و منها ما سيكون و منها ما لايكون و ان كان ممكنا و منها حق و منها باطل و منها طيّب و منها خَبيثٌ و كل شيء من هذه انما هو شيء بما هو هو من طيب و خبث و حق و باطل و كون و عدم فعلى قوله بعكس النقيض هو كل ما كوّنه و ما لم يكوّنه و كل حسنٍ و كل قبيح و ايضا النفى

لايكون قيداً للثابت الّا اذا اخذ قيداً للاثبات الذى هو الايجاد ليتحقق التركيب فى الحقيقة لا النفى الذى هو لنفى شىء ليتميز آخر عند المميّز كما فى الصفات السلبية و لذا قال امير المؤمنين عليه السلٰم لكميل محو الموهوم و صحو المعلوم فافهم و يأتى إن شاء الله تعالى كمال البيان فى محلّه فعكس النقيض الذى ذكره مبنى على ما نفاه من التقليدات و المغالطات و التخيلات و المصنف كان حيّا من الاشياء مجتمع الاجزاء و الآن هو ميت متفرق الاجزاء فيدخل باحواله المتغيّرة فى تلك الاشياء **فان** مثّل التغيرات بامواج البحر بالنسبة الى البحر كما يلحدون فيه فهل التغيرات من الاشياء حال تغيراتها و انما هى شىء بما هى تغيّرات فان جعلها موهومة فكل محدث موهوم هو و ما يلحق هو به من الوجود و ما كلامه الا كما ذكره ابن عربى فى الفصوص فى قوله :

و لـــــولاه و لولانــــا لما كـــان الـــذى كانـــا

الى ان قال :

و غَــذِّ خلقـــــه منـــــه تكـــن روحـــا و ريحانـــا

فاعطينــــاه مـــا يبـــدو بـــه فينـــا و اعطانـــا

على ان معنى كونه كل الاشياء يرجع الى احد امرين امّا ان يكون هو كل الاشياء من حيث غيره بما فيها من نقائص الامكان لان هذه النقائص ايضا من الاشياء و اِمّا ان يكون كل الاشياء لا من حيث الاشياء او من حيث لا اشياء و لا مغاير بوجه ما و لايعلم سبحانه شيئا سواه و كلها باطلة فيبطل المعنى على الاولَين و اللفظ على الثالث و ليس هذا موضع الكلام على ما ذكره و انما ذكرناه على قوله انّ ما يذكره يشهد له الكتاب و السنة و ليس من الانظار الحكمية البحثية ثم انظر فيما ذكرته لاى القولين يشهد الكتاب و السنة و احاديثهم عليهم السلٰم و قوله « لمناسبة بين الفحوى و الظاهر » الفحوى هو المعنى و استعمله فى معنى الاشارة ،

و قوله « مستمدا من اهل ملكوته » الملكوت مبالغة فى الملك و هو عند العرفاء يستعملونه غالبا فى عالم النفوس و امّا الجبروت فالاكثرون يطلقونه

على عالم العقول و بعضهم يطلقه على مجموع الملك و الملكوت و منهم من يعكس فيجعل الملكوت اعلى من الجبروت و يستعمل الملكوت كثيرا فى القرآن و الاخبار على زمام الشيء الذى به قِوامه و المراد به هنا عند المصنف العقل الفعّال يعنى به الحق المخلوق به و يأتى إن شاء الله تعالى الكلام فيه فى محله زيادة على ما تقدم.

قال: « الفاتحة - فى تحقيق مفهوم الوجود و احكامه و اثبات حقيقته و احواله و فيه مشاعر ».

اقول: يريد بمفهوم الوجود ما هو اعم من الاصطلاحى يعنى معلوميّته بما ذكر من بيانه بانه حقيقة كل شيء و انه ليس المراد به الامر الانتزاعى الذهنى و ما اشبه ذلك و على هذا المعنَى يراد بالمفهوم هو المعنى الخارجي و باحكامه مثل قوله انه حقيقة كل شيء و ما اشبه ذلك من كونه منبسطا على جميع الحقائق مع توحّده فى نفسه من غير لزوم كثرة فى ذاته و باثبات حقيقته مثل قوله لو لم يكن الوجود موجوداً لم يكن شيء من الاشياء موجوداً و باحواله مثل كيفيّة شموله للاشياء و يأتى الكلام فيها انشاء اللهُ تعالى.

قال: « المشعر الاول - فى بيان انه غنى عن التعريف، انيّة الوجود اجلى الاشياء حضوراً و كشفا و ماهيته اخفاها تَصوّراً و اكتِناهاً و مفهومه اغنى الاشياء عن التعريف ظهورا و وضوحاً و اعمُّها شمولا و هويّته اخصّ الخواصّ تعيّنا و تشخّصاً اذ به يتشخّص كل متشخصٍ و يتعيّن كل متعيّن متخصِّصٍ و هو متشخص بذاته متعيّن بنفسه كما ستعلم ».

اقول: الانّيّة للشيء حقيقته بلحاظ كونه ثابتا حاقّا فهو اجلى الاشياء يعنى انه ابيَنُها و اظهرها حضوراً و كشفاً لان الحضور و الكشف انما هو بالموجوديّة التى هى اثر الوجود،

و ماهيّة الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو من حقيقته اِما بحده الحقيقى او بحقيقته المعلومة بالبداهة فماهية الوجود التى هى كنهه و حقيقته المسؤول عنها اخفى الاشياء و ابعدُها عن العقول و الافهام تصوراً و اكتناهاً لان

الشيء اذا اردتَ تصوّره لا بد ان يتوجّه عقلك او خيالك الى جهته الّتى يحلّ فيها و رتبته من الوجود و يتمثّل هيئته التى بها يمتاز عن غيره فاذا كان الشيء هو الوجود فارادتك و عقلك و توجههُ و الجهة او الرتبة و التّمثل و الهيئة و الامتياز و الغير و ما اشبه ذلك ليست غير الوجود فاى شيء تطلب فهو الطالب و المطلوب و الطلب،

و مفهوم الشيء ما يفهم من اطلاق لفظ اسمه خاصة باعتبار دلالة مادته و هيئته الموضوعين بازاء معناه الذهنى الانتزاعى لمراعاة المناسبة لمعناه الخارجى الذى لاجله التأليف و لاجله الوضع و قد يستعمل فى المعنى الذى وضع اللفظ بازائه و هو مراده هنا فمفهومه اغنى الاشياء عن التعريف لان كل ما سواه لايعرف الّا به و لايظهر و لايتّضح الّا به،

و اعمّها شمولاً لان كل شيء هو شيء ان كان موجوداً و ان لم يكن موجودا فليس شيئا فقوله اعمُّهَا اى الاشياء شمولا انّما يصحّ على قولى بان كل شيء موجودٌ و امّا على قوله بان الشيء اعم من الوجود فيكون الشيء اعمّ من الوجود شمولاً،

و هوية الشيء هى حقيقته المشار اليها بهاء التثبيتيّة الدّالة باصل الوضع على تثبيتِ الثابت و بالواو الدالّة على الغيبة عن الحواس فهويّة الشيء حقيقته المميّزة بالاشارتين فهويّتُ الوجود اخصّ الخواصّ تعيّناً و تشخصا لان تعيّنه و تشخّصه من ذاته بمعنى ان تعيّنه و تشخّصه ليس من غيره و تعيّن غيرِه و تشخُّصه منه و هو قول المصنف اذ به يتشخّص كل متشخّصٍ و يتعيّن كل متعيّن، لان التشخص و التعيّن قوّة ظهور المتشخّص و المتعيّن و شدّته و هما مقابلان للخفاء و الضّعف اللذَيْن سرى فيهما الفقدُ و العدم و هذا ظاهر و فى ذكره الانية و الماهية و الكنه بعنوان المغايرة فيه نظر الا انه لا فائدة كثيرة فى بيان ذلك.

قال: «و امّا انه لايمكن تعريفه فلان التعريف انما يكون بالحد و الرسم و لايمكن تعريفه بالحد حيث لا جنس له فلا فصل له فلا حدّ له و لا بالرّسم اذ لايمكن ادراكه بما هو اظهر منه و اشهر و لا بصورة مساوية له فمن رام تعريفه

فقد اخطأ اِذ قد عرّفه بما هو اخفى اللّهم الّا آن يريد تنبيهاً و اِخطاراً بالبال و بالجملة تعريفاً لفظيا ».

اقول : يريد بقوله « انه لايمكن تعريفه » لما يلزم من ذلك فان ما يعرّف به الوجود ان كان وجوداً لزم تعريف الشىء بما لايعرف الّا به او تعريفه بنفسه فيلزم الدور و ان كان غير وجود لزم تعريف الشىء بما يُنافيه فيكون ستراً له لا كشفاً له فلايكون تعريفه ممكنا و لان التعريف ان كان بالحد تامّاً او ناقصا لَا بُدَّ فيه من الجامع و هو الجنس قريبا او بعيداً فيكون جامعاً لهُ و لغيره و لا شىء غير الوجود يدخل معه و لايدخل فيه مع غيره الّا العدم و لايجمع المتنافيين جامع و الفصل المانع موقوف على وجود الجامع و كذا تعريفه بصورة مساويةٍ له فان حصول الصورة المساوية له موقوف على ثبوت غيرٍ الّا ان يعرف بعض مظاهره ببعضٍ لاجل التنبيه كما قال تعريفا لفظيا ، و اعلم ان المصنف يريد من الوجود معنى غير ما يريده اكثر الباحثين عنه لانه يريد به الوجود المطلق الصّادق على الواجب و الحادث صدقا حقيقيا ذاتيا و هو حقيقة واحدة و كلامنا فى الوجود الحادث و انّ الوجود المطلق بالمعنى الذى عناه باطل و نحن نلاحظ فى الكلام على كلامه ما يصحّ عندنا فقد يوافقه لفظا و قد يخالفه لانه يعنى بهذه الابحاث الواجب عز و جل و مع هذا بنى مباحث اعتقاده على ما نفاه سابقا من الانظار الحكمية البحثيّة التى نفاها مرتين و لم يخرج عنها طرفة عين و انما يتعمّق فيما قالوه بما قالوه فانّه يتعمّق فى تصحيح احكام القضايا من حمل محمولاتها على موضوعاتها فيما لم يثبت موضوعه او محموله الّا فى الاعتبار الذى هو ليس شيئا الّا فى الذهن و انّ ما فى الذهن ليس منتزعاً من خارج بل هو وجود ذهنى مستقل فيحمل بزعمه على الممتنع و الحمل لايصحّ الّا على موجود و دعوى وجوده فى الذهن تكذّب القضيّة لانه ان وجد فى الذهن فليس ممتنعاً بل هو ممكن فاذا قيل مثلا شريك البارى ممتنع ان كان موجوداً فى الذهن كذبت القضية و ان لم يكن موجودا بطل الحمل و ان كان باعتبار الخارج فى الامتناع فليس فى الخارج ممتنع و لو سلم فيه امتناع لم يكن موضوعا مع انا قد بيّنّا ان ما

فى الذهن لايكون الّا انتزاعيا و ان الانتزاعى ظل لايتقوم الّا بذاتٍ فى الخارج الذى هو ذو الظل فيكون الشريك ممكنا و لو سلمنا ان ما فى الذهن مستقلّ فهو ممكن لا ممتنع و كذا حمل ما هو اعتبارى عدمى على موجودٍ و يرتبون عليه احكام وجوديّة خارجية ،

و الحاصل ان معرفة الله سبحانه و معرفة الاشياء كما هى فى اصل البدء لاينال شىء من ذلك بالقوانين المنطقية لان المنطق مبنى على مدارك عقولهم الاكتسابيّة و على ما يفهمون من دلالة الالفاظ و الالفاظ وضعها الله سبحانه و تعالى بعلمه كما اطلع عليه اهل العصمة عليهم السلام و قد اخبروا انها على سبعين وجها و اللغة الّتى يتعاطونها الناس و بنى عليها علم المنطق وجه واحد من سبعين فكيف يكون عقل اسّسوا مداركه على وجه واحدٍ من سبعين يعرف شيئا اصله مبنى عَلى سَبْعِين وجها و ستقف على ما يصدّق مقالى هذا كله إن شاء الله تعالى فاوَّلُ ما يرد على تعريف الوجود انه اذا كان كلّ وجودٍ و ماهيةٍ شيئا وَاحداً فى الخارج عند المصنف و ان تغايَرا فى الذهن و قد قال : انّ تصوّر الشىء مطلقا عبارة عن حصول معناه فى النفس مطابقا له فى العين ، و يراد مِن حصول معناه ان حقيقته تكون فى الذهن معرّاةً عن العوارض الخارجيّة و ما العوارض الخارجيّة على ما حققناه و سنذكره إن شاء الله تعالى الّا الماهية او متمّماتها فلم يبقَ من الشىء بعد العوارض الخارجية الّا حقيقته و هى الوجود لانه حقيقة كلّ شىء فاذا جَازَ نقل المَاهيّة الخارجيّة الَى الذّهن بعد طرح عوارضها الخارجيّة مَع انّ الذِّهْن و وجوده مغايرٌ لَها جَاز نقل الوجود اليه بَعْد طرح ما يعرض لَهُ خارِجاً بحقيقته مع انّ الذّهن و وجوده غير مغايرٍ له كما اشرنا اليه و نشير فيجرى عليه ما يجرى على غيره لوجود الجنس و الفَصْل لتعدد انواعِهِ وَ امَّا عَلى مَا نريد من الوجود الذِّهْنى بأنّهُ انتزاعى ظلّى فَمَا فيه من المَاهية كما فيه من الوجود فحكمه فيه حكم غيره فيه ،

ثم اذا كان عنده الوجود حقيقة كلّ شىء و هو حقيقة واحدة و عنده اكثر الاشياء يجوز تعريفها و لا شك ان المعرّف حصّة من تلك الحقيقة فيلزمه

تعريف الحقّ تعالى بالحد و الرسم فان قال النقوش الكثيرة حادثة قيل له ان كانت بعينها هى الوحدة البسيطة بغير تَحْييثٍ وقع التّحديد و ان كانت من حيث الوحدة البسيطة فليس الوجود من هذه الحيثيّة لم يكن كل الاشياء و العوارض الموجبة للكثرة من الاشياء و ان كانت لاحقة للمراتب و الّا كانت الوحدة من حيث هى وحدة كثرة و الكثرة من حيث هى كثرة وحدة و تعدّد الاعتبارات انما تجرى على مختلف الجهات و الاحوال و قوله انه شامل للاشياء شمولا لا يعرفه الّا العلماء الراسخون، مصرّح بانّها غيره و ذلك منافٍ لكونه كلّ الاشياءِ فان ابان التنزلات و الكثرات و المراتب من الحقيقة و فصلها عنها و ميّزها باى اعتبار صحّ الشمول و وقع التحديد و ان جعلها اعداماً بطل السريان و الشمول و الكلّية المدّعاة و الاعتباريات ان حكم عليها بالعدم بطل الشمول و الكلية و ان حكم بالوجود وقع التحديد فتفهّم هذه العبارات و معانيها فانّها لم يكن فيها شيء من دليل المجادلة بالّتى هى احسن كما هو مقرر فى علم المنطق و ما يشبهه لانّ المطالب الالهيّة و المعارف الربانية لاتدرك بدليل المجادلة بالتى هى احسن و انما تدرك و تعرف بدليل الحكمة و هو هذا الذى تسمع ممّا كتبتُ لك فانّك اِذا نظرت فى كلام ائمة الهدى عليهم السلٰم وجدته من نمطِ ما كتبتُ لك لا من نمطِ ما كتب المصنف بل لايكاد يوجد حرف فى احاديثهم من نمط كلام المصنف و انما هو على نمط ما كتبتُ لك لانه من دليل الحكمة و الله سبحانه جعل الادلّة ثلاثة فقال ادعُ الى سبيل ربّك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتى هى احسن فدليل الحكمة آلة المعارف الحقيقيّة كما تسمع من كلامى و المجادلة ما يذكرون فى كتب علم الكلام من الحدود و البراهين و الاقيسة و هى الة اسكات الخصم و استنباط الاحكام الشرعية الفرعيّة و دليل الموعظة الحسنة مثل ان احتج عليك بانّ الائمة عليهم السلام علماء حكماء اتقياء ناصحون مؤيّدون من الله سبحانه فلايقع منهم سهو و لا غفلة و لا جهل و لا يزيغون عن الصواب فى حال، امر الله العباد باتّباعهم و الاخذ عنهم و الردّ اليهم فالرادّ عليهم رادّ على الله سبحانه لايسَعُ العباد ترك شيء ممّا ذكرتُ لك

فى حقهم فاذا كنتَ ممن يشهد بكل هذا و امثاله و يدين الله به فى الدنيا و الاخرة فلم تركتَ طريقتهم و التّشبّه بهم و قد قالوا نحن الاعراف الذين لايعرف الله الا بسبيل معرفتِنا، و اتّبعتَ غيرهم و تشبَّهْتَ بهم فى العبارات و ان كنتَ تزعم انى ماقول الّا بقولهم و لكن هذا لاتصدق الّا بالفعل لا بالقول فقد روى عنهم عليهم السلام ان كلّ ذى يقينٍ فانه يُرَى يقينه فى عمله، فان قطعتَ و تيقّنتَ انّ الحقّ لهم و معهم و فيهم و بهم و النجاة فى اتّباعهم و التشبّه بسيرتهم وجدناك فى الاعتقاد و التعبير عن ذلك الاعتقاد مُتَّبِعاً لهم و الّا فلا لان كلّ ما تطمئِنّ اليه تتبعه و لسان الحال اصدق من لسانِ المقال فاحتجاجى عليك بهذا النمط من دليل الموعظة الحسنة و منه قوله تعالى قل ارأيتم ان كان من عند الله ثم كفرتم به من اضلّ ممّن هو فى شقاق بعيد و لو كانت طريقة اهل علم الحكمة المعروفة و المنطق و امثالهما ممّا يوصل الى الحق من الطريق الاقرب لاستعملوه اهل البيت عليهم السلام لانهم لايجهلونه و انّما عدلوا عنه الى دليل الحكمة لكون ذلك كثير الاغلاط و منشأ للشبه و صارفا للانظار عن الامور الوجدانية الى المفاهيم اللفظية و التخيلية التى لاتغنى من الحق شيئا و لو صحّ منها شيء اوصل الى الحق بالطريق البعيد المشتمل على الظلمات و الشبهات فافهم فان فهمتَ ما القيتُ اليك و الّا فقد تركتَ مقتضى فطرتك الاولى التى فُطِرْتَ عليها و اخذتَ بمقتضى الفطرة الثانية المكتسبة المغيّرة لفطرة الله التى فطر الناس عليها فان مقتضى هذه الطّينة المصنوعة بغير صنع الله اصله تقليدٌ لمقلّدٍ لمَنْ هو مقلِّدٌ لمقلِّدٍ و هكذا كما قالَ امير المؤمنين عليه السلام ذهب مَنْ ذهبَ الى غيرنا الى عيونٍ كدرة يُفرِغُ بعضُها فى بعضٍ و ذهَب مَن ذهب الينا الى عيون صافية تجرى بامر الله لا نفادَ لها ه، و لاتقل انّ :

كلّا يدّعى وصلاً بليلَى و ليلَى لاتقرّ لهم بذاكا

فانى اقول :

اذا انبجسَتْ دموعٌ فى خدودٍ تبيّنَ مَن بكَى ممّن تَباكا

و لقد رأيتُ في المنام على بن محمد الهادى عليه و على ابائه و ابنائه الطاهرين السلام و قد كنتُ تجادلتُ مع بعض المشائخ فى النّهار فلمّا رأيته شكوتُ له ما كان فقالَ عليه السلام دعهم و امْضِ فيما انتَ فيه ثم اخرج اليَّ اثنَتىْ عشْرةَ اجازةً و قال هذه اجازاتُنا الاثناعشر و انا اقول كما قال الله سبحانه ان افتريتُه فعلَىّ اجرامى و انا برئٌ مما تجرمُونَ ،و الحاصل انّك اذا نظرتَ الى ما ذكرنا سابقا و نذكر و لم تهمل كلام ائمة الهدى عليهم السلام مثل قول الرضا عليه السلام قد علم اولو الالباب انّ الاستدلال على ما هناك لايُعلم الّا بما هٰهنا و قول الصادق عليه السلام العبوديّة جوهرة كنهُهَا الربوبيّة فما فُقِدَ فى العبوديّة وُجِد فى الربوبيّة و ما خفى فى الربوبية اُصِيب فى العبوديّة قال الله تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق وَ فى انفسِهم حتّى يتبيّن لهم انه الحق اولم يكفِ بربّك انه على كل شيء شهيد يعنى موجود فى غيبتِك و فى حضرتك ه، و نظرتَ الى زيدٍ وجدتَ انّه وجود و ماهيّة و تعريف حقيقته تعريف وجوده و ماهيّته و تعريفه عندك بالحد الحقيقى انه حيوان ناطق فالحصّة الحيوانيّة مادّتُه و هى وجوده و الحصّة الناطقيّة صورته و هى ماهيته الاولى فزيد مركّبٌ من وجود و ماهيّة اى من مادة و صورة يعنى حصّةً من الحيوان و حصةً من الناطق و هذا المعنى هو المروى عن ائمّتِك عليهم السلام فان كنتَ تعتقِد فيهم انّهم يعرفون الحكمة فخذها عنهم نَقِيّةً صافيةً فان قلتَ اين ذلك من كلامهم فاقول انّ فهم كلامهم على من لاينظر الّا فى قول الحكماء و لايعرف الّا اصطلاحهم صعب مستصعب و لكنى اذكره لك لكن اوّلا تعرف انى اذا قلتُ لك صُغْتَ خاتماً من فضّةٍ ان الفضّة هى مادة الخاتم و اذا قلتُ عمِلتُ سَريراً من الخشب ان الخشب هو المادة و ضابطه انّ الذى تدخل عليه لفظة مِن هو المادة فاذا عرفتَ هذا قلتُ لكَ قال جعفر بن محمد عليهما السلٰم انّ الله خلق المؤمنين من نوره و صبغهم فى رحمته فالمؤمن اخو المؤمن لابيه و امِّهِ ابوهُ النور و امّه الرحمة ثم استشهد عليه السلٰم بقول جده عليه السلام فقال و هو قول امير المؤمنين عليه السلٰم اتّقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله يعنى بنوره الذى خلق منه انتهى كلامه عليه السلٰم ، فقوله عليه

السلام من نوره المراد بالنور الذى خلق منه المؤمن هو الوجود لِانّ لفظة « مِـن » دخلَتْ عليه فهو المادة ثم بيَّنه فقال يعنى بنوره الـذى خلـق منـه و هـو خلـق مـن الوجود و هو المادة و هى الحصّة من الحيوان و قولـه عليـه السـلٰم و صـبغهم فـى رحمته ، يريد به ما صـوّرهم عليـه مـن صـورة طاعتـه فـان تصـويره لهـم بصـورة طاعتهم له هى صبغه لهم فى رحمته و لو كان المخلوق كافراً او منافِقاً صبغَهُ فـى غضَبِهِ و هو تصوِيرُهُ ايّاه بصورة معصيته و هذه الصورة هـى الماهيـة الاولـى مـن الخلق الثانى و هى حصّة من الناطقيّة الانسانية للمؤمن و ان كان كـافرا او منافِقـاً فحصّته الناطقية شيطانيّة فـالوجود هـو الطينـة التـى خلـق منهـا كـل شـىء و قـد اصطلحوا على تَسْميتِها باعتبار اَحْوالها تسهيلاً لادراك المعنى و اختصاراً للتعبيـر فباعتبار كونها جزءاً للمركب تسمّى ركناً و باعتبار ابتداء التركيـب منهـا تسـمّى عُنصراً و باعتبار انتهاء التحلّل اليه يسمّى اُسْتُقُصّاً و باعتبـار كونهـا قابلـة للصـور الغير المعيّنة تسمّى هيولى و باعتبار قبولها للصورة المعيّنة تسمّى مادة و باعتبـار كون المركب مأخوذاً منها تسـمّى اصْلاً و باعتبـار كونهـا محـلّا للصـور المعيّنـةِ بالفعل تسمّى موضوعاً و هى فى الحقيقة شىء واحد و هى الطينة و هـى المـاء و هى الوجود و المراد منها هو الوجود الذى احدثه الله لا من شىءٍ و هـو اثـر فعلـه التكوينى و متعلّقه و لم يكوِّن سبحانه بفعله التكوينى ابتداءً غيره ثم قسـمه علـى اربعةعشر قسماً فبقى نازلاً فى مراتب اجابته و طاعته يسبّحه و يحمده و يهلّله و يكبّرهُ الفَ دهرٍ كلّ دهرٍ فيما ظهر لى مائة الف سنةٍ ثـم كـوّن مـن شـعاع ذاتـه جميع الذوات المجرّدة التى هى ارواح انبيائه عليهم السلام مائة الـف و اربعـة و عشرين (عشرون . خ‌ل) الف قطرة ثم كوّن من شـعاع هـذه الـذوات ذوات مَـن دُونها و هكـذا كمـا ذكـر و خلـق مـن هيئـات الوجـود الاول الـذى هـو الـذوات الاربعةعشر صفات الذوات المجردات التى هى مائـة الـف و اربعـة و عشـرون الفا و اعراضها و من شعاع هيئاتهـا هيئـات مَـن دونهـا و هكـذا مـاترى فـى خلـق الرحمن من تفـاوت و هـذه الطينـة التـى هـى الوجـود فـى جميـع احوالهـا التـى اصطلحوا على تسميتها فى كلّ حالٍ باسمٍ و الى نهايات تنزّلاتها و ما يتفـرع منهـا

من الصفات و الاعراض ليس فى الكون غيره و غير معيّناته و مشخصاته التى احدثها الله سبحانه من شعاعها او من اظلّتها و عكوسها و كلّها مما يمكن تعريف بعضه ببعض و انما احالوا تعريفه لانه عندهم انه شيء واحدٌ بسيط لايستنِد الى غيره و يستند كلّ ما سواه اليه و هذه التكثرات مظاهره و تنزلاته و مقاماته و لكن وحدته و بساطته قد طوت هذه الكثرات و يتّحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل فى وحدةٍ فلايمكن تعريفه و قد تقدّم ما فيه كفاية فى الجواب عن هذه الاوهام المتقوّمة بالمغالطات الواقعة فى كلامهم و انْ لم يشعروا بها فان شموله لها الذى اشرنا اليه مجملا على رأى المصنّف هو كشمول الخشب للسرير و الباب و الصّنم لانه هو وجودها و انّما تعدّد بتعدّد الصور فيكون الشمول انما تحقّقَ بتكثر الماهيات التى لم تتحقّق الّا بالحِصَصِ الوجوديّة المتغايرة بتغايرها الموجبة لصحة التحديد و الموهومة ان كانت موجودة و لو بنسبةِ حالِها و متحقّقة كذلك حصَّصَتْه و كثّرتْ افرادَهُ و جرى عليه ما يجرى على غيره و الّا فلا كثرة و لا شمول و لا كلّيّة كما تقدم لكن الواقع و الضرورة حاكمان بالكثرة فيقع التحديد،

و تدبّر معانى هذا الكلام و ما قبله فانه ليس فيه شيء من الابحاث الّتى ذكرها بل كلها ضروريات وجدانية و محسوسة و امّا الابحاث فيحصل فيها مقدّمات صناعية صحّتها فى الحقيقة راجعة الى صحّة ترتيبها على القواعد المقررة و ان خالفت الواقع مثل ما ذكرنا من استدلال المصنّف على انّ العقل و ما فوقه بسيط الحقيقة و هو باعتبار ظاهر اللفظ صحيح لكن العقل بالنسبة الى الاجسام بسيط و الله سبحانه بالنسبة الى الاجسام بسيط فاذا كان الله بسيط الحقيقة و العقل بسيط الحقيقة و كل بسيط الحقيقة كلّ الاشياء و الّا لتركّب الشيء الذى فرض بسيطا من ذاته و من نفى غيره هف فرجع تصحيح المقدمة على لفظ البسيط و تصحيح كونه كل الاشياء على فرض غيره معه ليلزم اِمّا انه مركب من ذاته و من نفى الغير و هو غير جائز و امّا كونه كلّ ما سواه و قد بيّنّا سابقاً ان المصنوع كيف يكون بسيطا و هو مؤلّف لا اقل من مادة و صورة

فلاتصح بساطة العقل و ما فوقه من المخلُوقات كَما ذكَرْنَا سَابقاً و كيف يكون البَسيط الحقّ كلّ الْاشْيَاء و لَا شَيْء معه لانّ النفى او الكلّيّة انّما يتحقّقانِ مع وجود الغير و كونها فيه بنحوٍ اشرف يخرجه عن البساطة الحقيقيّة اِنْ كان يعلم انّ فيه غيره و لو بنحو اشرف وَاِنْ لم يعلم فكيف يكون كلّ الاشياء فان قلتَ لم يُرِدْ مَا فهمتَ قلتُ ان اراد لزمه ذلك و الّا فالعبارة باطلة لانّ صحة الاستدلال بعكسِ النقيض موقوفة على كونها فى ذاته و لم تغاير مفهوم ذاتِهِ باعتبارٍ و ان كانت غيره باعتبارٍ لان تعدّدَ الاِعتبار لتعدّد الجهات المستلزمة للتركيب و انّما اطلنا الكلام لكثرة ما يترتّب عليه من الفوائد.

قال : « و لانى اقول انّ تصوّر الشيء مطلقا عبارة عن حصول معناه فى النفس مطابقاً له فى العين و هذا يجرى فيما عدا الوجود من المعانى و الماهيات الكلّية الّتى توجد تارة بوجود عينى اصيل و تارة بوجودٍ ذهنى ظلّى مع انحفاظ ذاتها فى كلا الوجودَيْن و ليس للوجود وجود آخر يتبدّل عليه مع انحفاظ معناه خارجاً و ذهنا فليس لكلّ حقيقةٍ وجوديةٍ الا نحو واحد من الحصول فليس للوجود وجودٌ ذهنيٌّ و ما ليس له وجودٌ ذهنى فليس بكلّيٍ و لا جزئىّ و لا عام و لا خاصّ فهو فى ذاته امرٌ بسيط متشخّصٌ بذاته لا جنس له و لا فصل و لا هو ايضا جنس لشىء و لا فصل و لا نوع و لا عرض عامّ و لا خاصّ ».

اقول : كلامه هذا تَعليل ثان متضمن لمقدّمةٍ هى بيان حقيقة التصور ليعلم بمعرفتها عدم تصور الوجود ليرتّب عليه عدم تعريفه بالحدِّ او الرّسم فقال « ان تصوّر الشىء مطلقا » اى سواء كان تصوّرا بالحقيقة او بالظاهر من جميع الاشياء لان اطلاقه يشمل الحالين امّا الاوّل فلان مقتضى نفى المحدودية مطلقا ان يكون بتعذّر طلب المحدود بحقيقته او برسمه و امّا الثانى اعنى من جميع الاشياء فلانه بنى القاعدة على الشىء الشامل لكل ما يصدق عليه،

ثم بيّن فاخبر عن مطلق التصور بانه « عبارة عن حصول معناه فى النفس مطابقا له فى العين » يريد ان المعنى من كل شىء فى الجملة له حصولان لكل حصول منهما عوارض يتحصّل بها فيما يناسبه من الامكنة و الاوقات احدهما

الحصول الخارجى بما يعرض لذلك المعنى الحاصل من العوارض المحصِّلة له فى الخارج و ثانيهما الحصول الذهنى بما يعرض لذلك المعنى من العوارض المحصّلة له فى الذهن فكان ذلك المعنى يظهر فى النفوس بلباسٍ خيالىّ و فى الخارجِ بلباسٍ خارجىّ و معلوم انّ اللّابس و الملبوس وجود فتلخّص من هذا انّ التصوّر عنده هو نقل المعنى الخارجى مُعَرّىً عن العوارض الخارجيّة فما فى الذهن هو الحقيقة الّتى كانت فى الخارج بعد طرح المشخّصات الخارجيّة و هذا المعنى يُعلم من قوله «حصول معناه» اى الشىء «مطابقا له» اى لذلك المعنى الذى نُقِلَ الى الذهن «فى العين» الخارجيّة يعنى الذى فى النفس هو الذى فى الخارج اذا عُرِّى كل واحدٍ منهما عن عوارضه و المميّز بينهما المميّزات العارضة لمكانيهما و وقتيهما و لعلّ هذا موافق لما ذهب اليه اهل التصوف من ان الوجود الخيالى اصل للوجود الخارجى و الخارجى فرعه و ليعلم انّ هذا الذهنى غير الظّلّى الذهنى الانتزاعى الذى هو عرضى و قد ذكرنا سابقا ان الذّهنى عندنا كلّه انتزاعى ظلّى و يأتى بيان هذا إن شاء الله .

و اعلم انّ المصنف ذكر هذا المعنى للوجود الذهنى و هو المعروف من مذهبه فيه كما هو صريح كلامه فى كتبه و فى هذا الكتاب ذكر هذا المعنى للذهنى و جعل للذهنى وجوداً اخر كما ذكره غيره و هو الانتزاعى الظلى العرضى و جعل منه المعقولات الثانية كالشيئيّة و الجوهريّة و الممكنية و الانسانية و السّواديّة و غير ذلك و اخرجها من حقيقة الوجود و عنى بالوجود المبحوث عنه المحكى بهذه الحكايات و امّا هى فامور اعتباريّة يعنى ليست من الوجود و فى كتابه الكبير جعلها من الوجود قال فيه : انّهم عرّفوا الحكمة بانها علم باحوال الموجودات الخارجيّة على ما هى عليه فى الواقع و عدّوا من جملة الحكمة معرفة احوال المعقولات الثانية و احوال انواع المقولات التسعة النسبية ، قال هذا هو الايراد لانه اورد الاشكال و الجواب قال فيه و دفعه ان الوجود لكل شىء من الاشياء له مرتبة خاصّة من الظهور و درجة مخصوصة من الفعلية و الحصول اى بحسب الخارج و غاية المجد و العلوّ هو الوجود القيّومى

الواجبى الّذى هو محض الفعلية و الكمال بلا شائبة نقصٍ و قصورٍ اصلاً و ما سواه مصحوب بالقصور و الامكان الذاتيين على تفاوت مراتبهما فيهما فكلّما بعد عن منبع الجود وَ الوجوب كان قصوره اشد و امكانه اكثر الى ان ينتهى الوجود فى سلسلة الجواهر الى غاية من النزول و الخسّة يكون وجودها الجوهرى عين تقوّمها بالصورة الحالّة فيها و فعليّتها محض القوة و الاستعداد و وحدتها الشخصية بعينها كثرتها الانفصالية تارة و وحدتها الاتّصاليّة اخرى و فى سلسلة الاعراض الى عرض نحو حقيقتها و وجودها نفس التشوق و الطلب و السلوك الى عرض آخر كمتي او كيف او اين او وضعٍ على سبيل التدريج فهذا حظ ذلك العرض المسمى بالحركة من الوجود العينيّ انتهى، فاذا عُرِف بان هذا مذهبه فى كل عرض انّه من الوجود تحقّق بقدر ما قَبل منه كما هو الحق عندنا فعزله فى هذا الكتاب عن حقيقة الوجود لئلّايلزمه وقوع التحديد الذى نفاه فجرى هنا على الطّريقة المعروفة عند المشائين و بعض المتكلمين لكنه اثبت للماهيات الكليّة حصولين فى الذّهن غير الحصول الخارجى فانه عنده حصول الوجود لاتّحادها به خارجاً و لو عيّن بذى الحصولين الماهيّات كما هو ظاهر استثنائه لما قال تصوّر الشىء الشامل للوجود و اخراجه بالاستثناء مشعر بصحة الدخول و احتمال ارادة رفع توهّم الدّخول بالاستثناء يسقطه عدم الفرق بينه و بينها و دعوى انه ليس له وجودى اخر يتبدّل عليه مغالطة لانّ الوجود هو بنفسه فى الخارج و الماهية هى به فى الخارج كما هو عندنا و فى الذهن بالعرضى و امّا عنده فالوجودان للماهيّة فى الذهن فوجودها الاصيل العينى فيه هل هو غير الوجود الذى عناه ام هو هو فان كان غيره كانت ثلاثة و ان كان هو اياه فان تصوّرناها جرّدناها عن العوارض الخارجية فقد حصل الوجود فى الذهن عارضاً لها او معروضاً على الاحتمالين و قد قال بثبوت عرضى ذهنى للوجود فقد وجد الاصيل و العارض فى الذّهن و ان عنى بالاصيل للماهية (الماهية. خل) كما عندنا هو حصولها به فى الخارج فقد كان لها خارجى اصيل و ذهنى فكذلك الوجود و امّا ان الفارق بينهما هو عينيتُه فى الوجود و مغايرته فى الماهية فهو

فارق فى الاحتياج و الافتقار لا فى الحصول فى الذهن و عدمه فقد ساوت الوجود فى الوجودين الذّهنى و الخارجى مع انّ الوجودى للشىء يراد منه ما هو بحسبه بحيث يترتّب عليه اثاره المنسوبة الَيْه لذلك المقام و كذلك الوجود الذهنى فانه يراد منه ما هو بحسبه بحيث يترتّب عليه اثاره بنسبته كأنْ يحصل فى النفس بمعناه او بهيئتِهِ و كونه عارضاً لمعروضه او معروضاً و هاتان النسبتان جارِيتان فى الماهيّة وَ الوجود امّا الماهية فظاهر كما اعترفَ به فوجودها الاصيل فى الذهن بحقيقته فان جُعِل قبل فى الخارج فقد نقِل الى الذهن بعد طرح العوارض الخارجيّة لكن قولهم بعد طرح العوارض الخارجيّة يلزم منه وجودها فى الخارج كما نقول و هم لايقولون به و الّا فلا عَوارِضَ خَارجيّة لها و وجودها الظلى معلوم و امّا الوجود فما المانع من نقله الى الذهن بوجوده الذى هو نفسه لانه هو معناه و لا مانع من نقل الماهيّة بما هى عليه عنده الّا العوارض الخارجية و هى نسبيّة فان كان للوجُود عوارض خارجيّة طُرِحت و الّا نقل بنفسه كما نقلت الماهية بنفسها و كون وجودها غير ذاتها غير فارق على انا نقول له اخبرنا اين ادركتَ الوجود حتّى قلتَ بتفرّدك بمعرفته فى الذهن ام فى الخارج ببصرك اذ لايخلو ادراكك له و معرفتك به من كونه فى الخارج ببصرك او فى الذهن ببصيرتك،

فقوله «و ليس للوجود وجود اخر يتبدّل عليه» فيه انّ له وجوداً ظِلّيّاً انتزاعِيّاً يتبدّل عليه ففى الخارج وجوده نفسه بما لحقه من القيودات الخارجيّة و فى الذهن وجوده الظلّى الانتزاعى يتبدّل بما له من القيودات الذهنيّة كهيئة الذهن و صقالته و كبره او صغره و استقامته او اعوجاجه و لونه على انّ قوله : انّ الوجود يتّحد بالماهيّة فى الخارج و يعرض لها فى الذهن، فيه انّ هذا العَارض للماهية ما هو هل هو الوجود الاصيل الخارجىّ ام هو الانتزاعى الظلّىّ و هذه المعروضة هى الماهيّة الاصيلة التى اتحدت فى الخارج بالوجود بعد تعرّيها عن العوارض الخارجيّة ام هى الانتزاعيّة فان كان العارض هو الاصيل فله وجودان يتبدلانِ عليه و ان كان هو الظلّى فالمعروض ان كان ظليّا لم تصح المقابلة لانه

يقول انه يتحد بها خارجا و يعرض لها ذهنا و ان كان العارض اصيلاً ايضاً و ان كان المعروض اصيلا فالعارض لها غير المتّحد بها خارجاً و الّا لاتّحد بها لوجود المقتضى و عدم المانع فلو قال انّ الماهية ليس لها تارة توجد فيها بمعناها و وجودها الاصيل و انما ينزع منها ما به تحقّقها و تلبس الظلّى الانتزاعى لكان له اَن يقول ما به تحقّقها غير نفسها فاذا نزع بقى لها اعتبار اذا كسى بالانتزاعى الظلّى ظهرت به فى الذِّهْنِ بخلافِ الوجُود فانَّ ما به تحقّقه نفسه فاذا نزع نفسه لم يبق شيء ليكسى بالظلّى فليس له وجودٌ آخر لكنّه قائل بانها توجد تارة بوجود اصيل و تارة بوجود ظلى و لا ريبَ ان الاصيل لها ليس الّا ما هى به شيء فى التحقق و الواقع فكما توجد تارة به يوجد الوجود تارة بما به هو شيء فى التّحقق و الواقع و تارة توجد بظلى و هو تارة يوجد بظلّى مع انْحِفاظ معناه فى الوجودين و ان كان فى الاصيل هو نفسه بل و لو قلنا بان كل ذهنى فهو انتزاعى كما هو عندنا و انّ الماهيّة موجودة فى الخارج فانا اذا انتزعنا الهيئة الحاكية بالذهن من الماهيّة او الوجود كان معنى المنتزع محفوظا فى الوجودين الخارجى بالاصيل و الذهنى بالانتزاعى و كذا فى كلّ حقيقةٍ وجوديّة لا فرق بين شيء منها و لاسيّما على ما حقّقناه من ان الوجود هو الهيولى و المادة و من انّه لايتحقّق فى الخارج الا بمقوّمٍ يقوّمه و هو الماهيّة و الصورة و من انّ المراد بهذا الوجود هو الحادث لا الواجب و لا المطلق و من ان كل ما يذكرون له تحديداً فانه من هذا الوجود كما صرّح به فى كتابه الكبير بان كلّ شيء من الجواهر و الاعراض النسبية كالتسعة المقولات و غيرها كالمعقولات الثانية و غيرها وجودات كما تقدّم من كلامه المنقول فلكل حقيقة وجوديّة نحوانِ من الحصول يتبَدّلانِ عليها مع انحفاظ ذاتها فى كلا الحصولين فكل حُصولٍ يحفظها فى مقامه فللوجود وجود ذهنى و له كلى و جزئى و كلّ و جزء و عام و خاصّ،

و قوله « فهو فى ذاته امر بسيط » لا ريبَ فيه فان كل هيولى امر بسيط كالخشب فانه بسيط بلحاظ حقيقته و لكنه مركب من المادة و الصورة النوعيّة لايظهر فى عالم الكون الّا مركبا ثم هو بسيط فى حقيقته الخشبية متكثّر فى

الباب و السرير بورود الصور الشخصيّة على حصصه و الوجود امر بسيط بلحاظ حقيقته و لكنه مركب من مادته و صورته النوعية او الجنسية متكثر في زيد و عمرٍو بورود الصور الشخصيّة على تلك الحصص فافهم،

و قوله «متشخص بذاته» ان اراد به القديم فليس كلامنا فيه و ان اراد به الحادث فما معنى تشخّصه بذاته و هو له اعتبارانِ اعتبار من ربّه و اعتبار من نفسه و هذا هو هويّته و ماهيته كما تقدم، و قوله «لا جنس له و لا فصل» مبني على انه يريد به الوجود المطلق الصادق على الواجب و الممكن و قد ذكرنا ان هذا معنى باطل لايبتني على قواعدِ المسلمين و لاتقل كل علماء المسلمين انما يتكلمون عليه بهذا لانّ كلّ من تكلم فيه بهذا النحو فهو ممّن لايفهم ما يقول و انّما سمع كلاماً اصله مبني على غير ملة الاسلام و لم يفهم منافاته لقواعد الاسلام لان التفاته الى ان هذا قول اهل التحقيق و العلم و اكابر المتبحّرين في العلوم فغطّى على بصيرته فاذا اردتَ ان تعرف صدق قولي فانظر في كلامهم مع قطع النظر عن كونه كلام اولئك الاعلام و عن الرجوع الى القواعد التي قرّروها فانك تعرف حقّية قولي و امّا اذا اعتمدتَ على قواعدهم و ترى ان الحق ما وافقها فانت مقلِّد لهم و لا كلام مع المقلّد فاذا اثبتَ ان الوجود يصدق على الحادث و القديم فلا شك ان الحقيقة الصادقة على القديم يجب فيها جميع ما ذكر المصنّف و لكنَّ ما تصحّ فيه تلك الاوصاف حتى صحّ اطلاقه على الله سبحانه يصدق عليك و يكون حقيقة لك بحيث تتّحد به في الخارج و ان اختلفتما من حيث المفهوم فهل ترى بذلك انت راضٍ فان الذي يرضى به يقول انا الله بلا انا فانّ هؤلاء يقولون كما يقول شاعرهم :

و ما النّاسُ في التمثالِ الّا كثلجةٍ
و انت لها الماءُ الذى هو نابعُ

و لكن بذَوْب الثّلج يُرفع حكمهُ
و يُوضَعُ حكم الماءِ و الأَمْرُ وَاقِعُ

و الحاصل انّ كلامنا ليس على الوجود الحق تعالى و على الوجود المطلق لانّه داعٍ الى ما هو اسوأ حالاً لانّ تحقيق تحقّقه موجب للقول بحدوث الواجب او بوجوب الحادث و مبنى على انه اعم العام لانه عند المحققين مطابق للشىء فلا شيء اعم منه ليكون جنساً له لٰكنا نقول افراده وجودات تدخل تحت اجناسها،

بقى معنى التّصوّر عندنا هو طلب الصورة و لا يراد منْها حقيقة المتصور بل صورته و هو عندنا بجميع اقسامه انتزاعى ظلّى فى حقِّنا و هو الذى عليه اساطين الحكماء الاوائل الآخذين عن الانبياء عليهم السلٰم لانّ مَن اتى بعدهم لم يفهم مرادهم و نحن و لله الحمد انما فهمنا مراد الانبياء عليهم السلٰم بتعليم ائمتنا ائمة الهدى عليهم السلٰم و المستفاد من الكتاب و السنة و الصريح من التّعقل المكتسب منهم عليهم السلٰم انّ العقل لا يحصل فيه بلا واسطةٍ الّا المعانى المجرّدة عن المادة العنصريّة و المدّة الزمانيّة و الصور الآسِيَّة و النفسية و المثاليّة و انّ التصوّر هو تحصيل الصورة فى الخيال الذى هو بمنزلة فلك الزهرة فى العالم الكبير و يُقرره فى العلم الذى هو بمنزلة فلك المشترى و يخزنه فى النفس التى هى بمنزلة الكرسى و الخيال مرآة النفس فتُقَابل بمرآتها ما فى اللوح الذى تكتبه الملائكة تُشرِف عليه من احدِ تلك الابواب و تطّلع عليه فينتقِش فيها صورته و تلك الابواب التى منها المطّلع رؤية الشىء او اسمه او سماع اسمه او لَمْس الشيء او شمّه او ذَوقه او تخيّله فتنطبع فى الخيال تلك الصورة المنفصِلةُ عن الشيء القائمة به قيام صدورٍ و هذا مادة الصورة الخياليّة و اما صورتها فهى صورة الخيال من كبَر او صغر و بياضٍ او سواد و استقامةٍ او اعوجاج و صفاءٍ او كدورة و هذه الصورة هى ظلّ ذلك الشيء و شبَحُه و بنسبة صلاح مرآة الخيال و عدمه تنطبع تلك الصورة و لاتكون الّا منتزعةً من خارجى موجودٍ فى الغيب كبحر الزيبق و رجلٍ له الف رأسٍ او فى الشهادة كما كنتم تعرفون لا اَنّ النفس لها قوّة اختراع الصور و انها حقائق تلك الاشياء لا اظلّة و اشباح كما عند كثير ممن يثبت الوجود الذهنى و لا انّها اشياء ثابتة فى الخارج لا

في الذهن و ان شاهدَها الذهن كما عند مَن لم يثبت الوجود الذهني بل هي موجودة كما اشار اليه سبحانه في قوله تعالى و ان من شيء الّا عندنا خزآئنه و مانُنزّله الّا بقدر معلوم فانّ شيء نكرة في سياق النفي و هي من صيغ العموم فان كانت صورة رجل له الف رأسٍ شيئا فهي في خزائنها عند الله سبحانه و ماينزّلها في ذهنك الّا بقدر معلوم و ان لم تكن شيئا فالنفس مااخترعت شيئا و كلام اهل البيت عليهم السلٰم دال على ذلك صريحا فمنه ما رواه الصدوق في اول كتابه علل الشرائع بسنده عن ابي الحسن الرضا عليه السلٰم قال قلتُ له لمَ خلقَ الله عز و جل الخلق على انواع شتى و لم يخلقه نوعا واحداً فقال لئلّا يقع في الاوهام انه عاجز و لاتقع صورة في وهم احدٍ الّا و قد خلق الله عز و جل عليها خلقا لئَلّا يقول قائل هل يقدر الله عز و جل على اَن يخلق صورة كذا و كذا لانه لايقول من ذلك شيئا الّا و هو موجود في خلقه تبارك و تعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شيء قدير ه، فاذا اراد الله تعالى انزالَ صورة في وهم احدٍ من خلقه قدّر له بعمل عبده و ارادته او جبلّته ان يلتفِتَ بمرآة نفسه الى جهة ذي الصورة المعلومة فتنتقش في ذهنه باقلام الملائكة الثلاثة الموكلين بتلك الصورة و هم سيمون و شمعون و زيتون و اقلامهم هم الملائكة الموكلون بخدمتهم و امتثال اوامرهم و هم اجمعون في فلك عُطارد فافهم فلو قال العارف بما قلنا ان التصور للشيء عبارة عن حصول معناه في النفس اراد بالمعنى ما يستدلّ به من الصورة على معناه او على حذف مضاف اى معنى صورته يعني كيفيّة هندستها و مقاديرها و الوانها و احوالها و امّا من لم يعرف ما قلنا فيريد من هذا الكلام نقل معناه الى الذهن مجرّدا عن العوارض الخارجيّة او انه يريد به انتزاع الذهن من نفس الذات مع عدم ملاحظة شيء غيرها او يريد ان ما انتزعه من الذات الخارجيّة من حيث ملاحظتها يسمّى ذاتيا و اصيلاً و من حيث ملاحظة كونه منتزعا يسمى عرضيّا و قول المصنف مطابقا لما في العين يريد التصوّر الصحيح و معنى مطابقته عندهم انّ التصوّر مطابق لذي الصورة و تحقيقه عندنا ان المنتقش في مرآة الخيال صورته المنفصلة القائمة به قيام صدور لا المتّصلة به

فان المتّصلة لاتفارقه و لو كانت هی المتّصلة لكان اذا رأيتَ زيداً ثم غاب عنك كلّما انتقل الی حالٍ غير ما رأيته عليه تغيّر ما فی خيالك الی ما انتقل اليه و هذا بخلاف الوجدان و الضرورة و بيان ما اشرنا اليه انك اذا رأيتَ زيداً يصلّی فی المسجد يوم الجمعة كتبت الملائكة الحفظة ذلك فی غيب المسجد و غيب يوم الجمعة فاذا اردتَ ان تذكر ذلك فی كل وقتٍ ما دمتَ حيّا التفَتَّ بمرآة خيالك الی غيب المسجد و غيب يوم الجمعة وجدتَ مثال زيدٍ هناك يصلّی تلك الصلوٰة التی رأيته فيها لا غيرها فترتسم فی خيالك تلك الصورة بتلك الهيئة فی ذلك المكان و الوقت سواء كان زيدٌ فی ذلك المكان ام لا ، بتلك الهيئة ام لا ، قاعداً ام ماشيا ام نائما حيا ام ميتا فلاتكون مطابقة للعين و انما هی مطابقة للحال التی وجدته عليها ،

و قوله « فليس بكلّیّ » الخ ، هذا ما اراد و تقرّر ،

و اما عندنا فهو كلی له امثال جزئيّة لا افراد و هو كلّ له اجزاء هی ابدال له لا ابعاض و هو جزئیّ لانه فرد من جملة افراد ممكنة من كلّی امكانه و هو جزء لانه ركن للشیء علی ما اشرنا اليه و هو عام لانه يعطی ما تحته من امثاله اسمه و هو خاصّ لانه متعيّن ،

امّا انه كلیّ فلانه نورٌ واحد تنزّل بامثاله و اشباحه فاعطاها اسمه ففی نفْسِ الامر نسبته الی امثاله علی نسبة الكلّی الی افراده يعنی انّ الكلّی ظلّی منتزع من افراده لا تحقق له الّا بها و انما قيل انه يعطی ما تحته اسمه لان الوضع علی كل من افراد الجنس وضع عام سواء كان الموضوع له عاما ام خاصّا و ملاحظة الكلی آلة الوضع علی الجزئيات و يؤلّف الواضع اللفظ لمناسبته لانه معنی جامع للافراد فلذا قيل يعطی الكُلّیّ الطبيعیّ اسمَهُ ما تحته من الافراد و ان كان انما هو عبارة عنها و الوجود كلی بعكس ذلك لان الوضع فی الحقيقة له و افراده اشباح جزئية له كاشعّة الشمس فيُسْتعار لها اسمه عارية فاستعمال لفظ الوجود لواحدٍ منها حقيقة بعد حقيقةٍ او مجاز له فيها لانّ ذواتها اشباح له و امثال و امّا انه كلّ فلان كثرة تبدّله لتعدّدِ جهاته فبِها كانت ابداله كثيرة كما اشار اليه

امير المؤمنين عليه السلٰم فى قوله انا من محمد كالضوءِ من الضوء ، فهو فى محمدٍ مثلا كلّه و فى علىّ كلّه و فى فاطمة كلّه و فى الحسن كله و فى الحسين كله و هكذا فهو مع تكثره واحدٌ و هو قولهم عليهم السلٰم كلّنا محمد و اوّلنا محمد و اوسطنا محمد و آخرنا محمد الحديث ،و امّا انّه جزئى فلانّه فرد من جملة افرادٍ ممكنةٍ من كلّيِ امكانِهِ يعنى ان الشىء الممكن كالعقل الكلّى و كزيد فانّ له حقيقةً امكانية يخلقه الله منها و لو شاء ان يخلق من حقيقة زيد الممكنة قبل انْ يخلقه او بعد اَن خلقه بان يقلِبَهُ فى تلك الحقيقة الممكنة جَبَلاً او جَملا او ملكا او نبيّا او شيطاناً او سماءً او ارضاً او غير ذلك بلا نهايةٍ فاذا خلقه زيداً بقى امكانه فيه اذا شاء ان يخلقه ما شاء خلقه يعنى يقلب زيداً كما قلنا الى ما شاء كيْفَ شاء و كَذلك حكم الوجود و العقل و غيرهما بدليل النقل الصريح الدلالة و البيان و دليل العقل الصحيح من جميع اهل الايمان بقطعى البرهان بان هذا ممكن و كلّ ممكن تتعلق به القدرة على حسب ما يشاء القادر عز و جل فلاجل ما سمعتَ قلنا بهذا الاعتبار انه جزئىّ من جهة انه فرد من جملة افراد تلك الحقيقة الامكانيّة و اما انه جزء فلانه ركن للشىء فان كل مخلوقٍ من الوجودات المقيّدة مركب من وجود و ماهيّة على ما اشرنا اليه سابقاً من الدرّة اى العقل الى الذرّة اى الثرى او ما تحت الثرى من رقائق الباطِل و امّا انه عام فلانه يعطى ما تحته من اشباحه و امثالِه اسمَهُ كسائر الوجودات اولها وجودات الانبياء ثم المؤمنين ثم الملائكة ثم الحيوانات ثم النباتات ثم المعادن ثم الجمادات و يكون من باب الحقيقة بعد الحقيقة او من باب الاشتراك اللفظى او التسمية و امّا انه خاصّ فلانه متعيّن فى نفسه بنفسه امّا عند المصنّف و اتباعه فعلى ما ذهبوا اليه من اتّحاده و اَمّا عند ائمّتِنا و عندنا فخصوصُ كلِ ظهورٍ من ظهوراته فى كلّ رتبةٍ من مراتب تنزّلاته و امّا باقى الكلام فبيانه يعرف مما ذكر لانه مبنى على تشخّصه ،

و اما ثبوت الجنس و الفصل و النوع و العرض العام و الخاصّة لاجزائه كما يلزمه على قوله بالاتحاد و لامثالِهِ و اشباحِهِ فى تنزّلاته كما هو عندنا فانها

وجودات حقيقيةٌ (ظ) فما يجرى عليها فهو جارٍ عليه فافهم.

قال: «و امّا ما يقال له عرضى للموجودات من المعنى الانتزاعى فليس هو حقيقة الوجود».

اقول: يرد عليه ما ذكره فى الكتاب الكبير من انّه من الوجود حقيقة و قد تقدّم ما نقلنا من كلامه من قوله انّ الوجود لكل شيءٍ من الاشياء له مرتبة خاصّة من الظهور و درجة مخصوصة من الفعلية و الحصول اى بحسب الخارج انتهى، ثم انه ادخل فيه الجواهر و الاعراض بل المعقولات الثانية و هو المعروف من طريقته و لكنّه ينقض ما اسّسه هٰهنا فجرى فى هذه الاعراض على مصطلح القوم و لكنّا نتكلم على وجوداتنا و لانرى الّا وجوداً فى موجودٍ او وجوداً فى صفةٍ فكلّ ما وُضِع له اسم فهو داخِلٌ فى هٰذين و المصنّف ربّما فرق بين الانتزاعى الذاتى و العرضى بان الاوّل ينتزع من الذات من غير ملاحظة ما ينضمّ اليها و الثانى ما ينتزع من هيئة الذات بما ينضم اليها و المحقق عندنا بما قامت عليه الادلّة اَنّ الذات لاتنتزع الى الذهن و انّما ينتزع الظّلّ و الهيئة و المنتزع منه اِمّا محض الذات فينتزع منها هيئتها و هى شبحُها و اِمّا مع ما ينضمّ اليها و ينتزع منه شبح الكلّ فالمنتزع فى الحالين ظلّ عرضىّ كما فى المرآة فانه ينطبع فيها صفة الذات و باعتبار صفة الجميع و ما فى الذهن كذلك فلايمكن نزع الذات بلا ما انضمّ اليها الّا اذا انتزع منها الحقيقة المجرّدة و حينئذٍ فالمنْتزع منه غير موجود فيه انضمام شيء فالمنتزع هيئة الحقيقة لا ذاتها كما توهّم و الّا اذا انتزع نفس المنضمّ لا من حيث هو منضم و هو حينئذٍ شيء مستقل على حدة فتنتزع منه هيئته و المنتزع هو مادة ما فى الذهن و ما من الذهن هو صورته كما تقدّم فما فى الذهن ليس كما يقوله بل هو انتزاعى ظلّى فى كل حالٍ و من الوجود حقيقة بلا اشكال لانه ان لم يكن وجوداً فهو موجود و كل ما يدرك من الموجود فمن الوجود و للوجود و بالوجود فاين تذهبون فلا فرق بين حقيقة وجود زيد و وجود المعقولات الثانية و وجود الاعراض الذهنية و الخارجيّة الّا فى الشدّة و الضعف.

قال : «بل هو معنى ذهنى من المعقولات الثانوية كالشيئيّةِ و الممكنيّة و الجوهريّة و العرضيّة و الانسانيّة و السواديّة و سائر الانتزاعيات المصدريّة التى تقع بها الحكاية عن الاشياء الحقيقيّة و غير الحقيقيّة» .

اقول : قد تقدّم معنى هذا و قوله «التى تقع بها الحكاية» الخ ، معلوم بان جميع ما فى الاذهان كما فى المرايا و الاشياء الصقيلة كلّها مما تقع بها الحكاية لانّها اشباح تلك الامور الخارجيّة نعم لو حكى ذهن زيد ما تصوّره عمرو كان حكاية ذهن عن ذهنٍ يحكى عن الخارج كما لو قابلَتْ مرآة مرآة قد قابلَتْ شيئا فكما انّ حكاية الثانية لمّا كانَت عن الاولى الحاكية كانت حكايتُها مركّبة من هيئة الاولى الحاكية و من هيئة المحكى كذلك حكاية ذهن زيد فانه يحكى هيئة ذهن عمرو و هيئة المحكى و لمّا كان المصنف يرى انّ الذهن ينتزع المعنى المجرد عن العوارض الذاتيّة و قد ينتزع الهيئة استدرك كلامه بقوله و امّا ما يقال الخ ، لكن حكمه بانّ الذهن ينتزع المعنى ينقض قوله قبل و ليس للوجود وجود آخر و قوله الاتى بل المحكى عنه الخ ، و يأتى .

قال : «و كلامنا ليس فيه بل المحكى عنه و هو حقيقة واحدة بسيطةٌ لايفتقر ايضا فى تحصيله الى ضميمة قيد فصْلى او عرضى صنفى او شخصى» .

اقول : هذه الحقيقة الواحدة اذا اراد بها ما يشمل وجوداتِنا كما هو مقتضى عباراتِه هل لها معنى غير ما ظهرت به فى الخارج ام لا فان كانَ لها معنى غير ما ظهرت به فى الخارج فلا فرق بينها و بين الماهيات الكلّية و ان لم يكن لها معنى غير ما ظهرت فلِم كان لها وجودٌ ذهنيٌّ و هو مناطُ صحّةِ التّعريف و هو عنده من الوجود و انّما ذكر ما يقوله غيره ليترتّب عليه صحة دليله و ليس هذا طريقَ مَن يريد اثباتَ الحق بل طريق مَن يريد اسكات خصمه لانّه يركب دليله من مقدّمات عند الخصم مسلماتٍ و هو لايعتقدها و اسكات الخصم اعم من اثباتِ الحقّ و الاشكال فى الكلام مع المصنّف لانه يقول حقيقة الوجود و يريد به الوجود الواجب و يعمّم فى العبارة ما سواه فاذا اتى بوصفٍ يحصل فى حق الواجب اطلقه على غيره مع انّ جميع مقدّماته مبْنيّة على ما يحق للواجب فقد

قال قبل هذا و ليس لكل حقيقةٍ وجوديّة الّا نحو واحد من الحصول و هذا يدل على الاشياء المتعددة و هى صفات الخلق و الحصول الواحد بلا تعدد صفة الحق تعالى و قال فيما بعد اذ كل وجود سوى الوجود الاول البسيط الذى هو نور الانوار تلزمه ماهيّة كليّة امكانية و هذا مقام فرق فجعل كل وجود سوى وجود الله تعالى مركب الكون من وجود و ماهيّة و هو الذى عناه قبل بقوله : و ليس لكل حقيقة وجوديّة الّا نحو واحد من الحصول ، فاذا حكمنا بصحة شعوره بما قال يكون معنى كلامه انّ الوجود فى ذاته هو الله تعالى و هذه الذات البسيطة لها حالتان حالة البساطة انه وجود بحت واحد بسيط و حالة ثانية تتكثر ذاته بتكثرِ مظاهره و شؤونه فكل مظهر و كلّ شأن فيه حقيقة الحق و صفات الخلق فاذا لوحظ مجرّدا عمّا لحقه من الاثار الخلقية كان واحداً واجبا بسيطا لانه حقيقة واحدة و اذا لوحظ مع العوارض الخلقية كان الخلق و نحن نقول لعلّه لايفهم ما يقول و لايشعر بما برهَن عليه لانه اذا اشعر كان اعمى عِن الحق و عن الخلق فلايعرف الله و لا شيئا من خلقه و لقد اشاروا عليهم السلٰم الى مثل هذا بقولهم حتى ان الرجل ليدعَى من بين يديه فيجيب من خلفِه و انا اذكر لك كلامه فى كتابه الكبير فى بساطة الوجود و عدم تألُّفِهِ ،

قال فيه : الستَ اذا نظرتَ الى ما يتألّف جوهر الذّات منه و من غيره وجدتَ الذّات فى سنخها و جوهرها مفتاقةً اليهما و انْ لم يكن على انّها الاثر الصّادر منهما بل على انّ حقيقتها فى انها هى هى متعلّقة القوام بهما بل جوهر الذات بعينه هو جوهر ذَيْنِك الجوهرين سواء كان بحسب خصوص الخارج او الذهن او الواقع مطلقاً فاذا فرض لحقيقة الوجود من حيث هى هى مبادئ جوهريّة قد ائتلف منها جوهر ذاته فكل واحدٍ من تلك المقومات او بعضها امّا ان يكون محض حقيقة الوجود فالوجود حصل بذلك المبدأ قبل نفسه و امّا ان تكون او واحد منها امراً غير الوجود فهل المفروض حقيقة الوجود الّا الّذى هو ما وراء ذلك الامر الذى هو غير الوجود فالذى فرض مجموع تلك الامور عاد الى انه بعضها او خارج عنها و ايضا يلزم ان يكون غير الوجود متقدّما على

الوجود بالوجود و هو فطرى الاستحالة قطعى الفساد و ايضا كان حصول حقيقة الوجود لتلك المقومات اقدم من حصولها لما يتقوم بها اى الوجود فيلزم حصول الشيء قبل نفسه فدار الوجود على نفسه و هو ممتنع فاذن حقيقة الوجود يستحيل ان تجتمع حقيقته من اجزاء متباينة فى الوجود كالمادة و الصورة او تنحلّ الى اشياء متّحدة الحقيقة و الوجود و بالجملة يمتنع ان يتصوّر تحليل حقيقته الى شيء و شيء بوجه من الوجوه كيف و صرف الحقيقة لايتكرر و لاينتهي بحسبها اصلاً لا عينا و لا ذهنا و لا مطلقا انتهى ،

اقول فى كلامه هذا ما قلنا فى غيره و مما قلنا انه ان عنى خصوص وجود الواجب فهو فوق ما قال و ليس امتناع تكثر حقيقته و تركبها لما قال بل لان ذلك شأن المخلوق لان فرض التكثر انّما هو فى الممكن لان الفرض ممكن و كذا التأليف و كل ما يرد في الاوهام فهو تعالى اجراه و لايجرى عليه ما هو اجراه و ان عنى ما سواه ففيه ما تسمع و سمعت فمما تسمع قوله : وجدت الذات فى سنخها و جوهرها مفتاقةً اليهِمٰا ، انّا نلتزم ذلك و لا عيب فى المخلوق لانه مغموس فى الحاجة و ان لم تكن اثراً صادراً عنهما بل ركنانِ متقوّمةً بهما اذ كلّ حقيقة فان ماهيّتها متقوّمة بعلّتيها المادة و الصورة اى الوجود و الماهيّة بل كل وجود مخلوق يستحيل كونه بدونهما لانه فائض من فعل خالقِه سبحانه و هذه جهة مادته اى وجوده و له هويّة و هى جهة صورته اى ماهيته فاذا كان المصنوع وجودا فجهته من ربّه نفسه من غير تعدّد وجود الّا فى الاعتبار و التحليل الفؤادى فان جهته من ربّه تدور على نقطة فعله على التوالى و نفس الوجود المصنوع من حيث الصانعية تدور على تلك الجهة على التوالى ايضا باعتبار لحاظ المصنوعية و بلحاظ الصنع يدور على خلاف التوالى و من حيث المصنوعيّة على خلاف التوالى و هذه الجهة هى منشأ ماهيته اى هويّته لانّها تدور على خلاف التوالى فبهذا الاعتبار تتكثر حقيقته و ان كانت جهة وجوده واحدة بالذات الّا انّها علّة مغايرة لكونها معلولة فَكلُّ مصنوع لايكون الّا من جهتَيْن ،

و قوله : فكل واحدٍ من تلك المقومات او بعضها امّا ان يكون محض حقيقة الوجود الخ ، يكون احدها هو الوجود و لايلزم ان يكون حصل بذلك المبدأ قبل نفسه لانّ احدها المفروض كالمادة و يوجد بها معها فلايكون قبل نفسه بل يكون مع نفسه مساوقا لها فى الوجود و ان تقدمت بالذات فى العلم فان كلّ شىء خلقه الله فهو بهذا النّحو مثلا اوّل جسم خلقه الله لايكون الّا من مادة جسمانيّة من جنسه سواء خلقت فى عالم قبل عالمه كما لو كانَتْ فى الدَّهْرِ فى عالم المجردات كما نقول فى جوهر الهباء انه آخرُ المجردات فانها غيبٌ فلمّا تعلّقت بها صورته المثالية ظهر الجسم و المادة و الصورة دفعة ام لم تخلق كاوّل مصنوع و اليه الاشارة بقوله عليه السلام يمسك الاشياء باظلّتِهااى بنفسها و مثل معنى خلق الله ادمَ على صورته على جعل ضمير صورته يعود الى ادم و هذا المعنى ظاهر لمن له باطن ،

و قوله فهل المفروض حقيقة الوجود الخ ، اذا كان المفروض هو الوجود المخلوق فالوجود هو الموجود و لاسيّما على ما يراه فحقيقة الوجود المخلوق هى المفروضة و هو وجود بعد كونه لا قبله و هو متقوم بنحو ما تقدم من نفسهٖ و انه بنفسه كان و بهويّته ظهر و لا ريب انّ هويّته غير جهته من ربّه اذ جهته من ربّه انه اثر و انه نور كما قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله اى بوجوده و لكن ليس من حيث هو فانه هويّة مظلمة بل من حيث انّه نور الله فلا هويّة له ح و لا حقيقة له لنفسه فما عاد الى انه بعضها او خارج عنها عاد الى ما قلنا و هو ما اراد الله تعالى و اليه الاشارة بقول جعفر بن محمد عليهما السلٰم كلّما ميّزتموه باوهامكم فى ادقّ معانيه فهو مثلكم اى صفتكم مخلوق مردود اليكم، لانّ الصفة تردّ الى موصوفها و قوله : يلزم ان يكون غير الوجود الخ ، المفروض جزءاً للشىء لايكون غيْراً منه و الجزء الذى هو ركن اذا كان حصة من جنس لايتحَصّص للشىء قبل الشىء بل معه و كذا حكم اوّل الاشياء اذ لاينفك مصنوع عن التأليف و لكن كالكسر و الانكسار ، و قوله و ايضا كان حصولُ حقيقة الوجود لتلك المقوّمات اقدم من حصولها لما يتقوم بها اى الوجود ، هذا غير

مسلّم بل يكون حصولهما معاً لان احداث مادة النور و صورته هو احداثه بعينه و ليس كما يتوهم انها مثل احداث المخلوق كالبناء للجدار بل قال للشيء كن فكان دفعة بمادته و صورته و لم يكونا شيئا قبل ذلك فلذا ركب لصورة امره كاف يشير بها الى الكون و نون يشير بها الى العين و مجموعها (مجموعهما. خ ل) كلمة واحدة و امر بسيط و بين الكون و العين ستّة ايام هى حدود قابليته و تمام ماهيته الكم و الكيف و الوقت و المكان و الجهة و الرتبة و صورتها فى الانسان النطفة و العلقة و المضغة و العظام و يكسى لحما و ينشى خلقا اخر و يدل على هذه الستة الايّام المضمرة الواو المحذوفة من بين الكاف و النون للاعلال فانّها ستّة فكان الشيء و مادّته و صورته بقول كن دفعة فى المراتب الستة بدليل انّ ضمير الامر الذى هو فاعله يعود الى الشيء الذى لم يكن و لم يكن له ذكر قبل هذا فكان مع هذا فاعل اَمْرِ الآمِرِ و الفاعِلِ هو ذلك المفعول اشعاراً بكمال المساوقة و عدم تقدّم اجزائه عليه بل كلّها خرجت فى الكون مَعَهُ فافهم و دع عنك العبارات القشرية التى ليس لها محقّق الّا التوهّمات فلايستحيل ان تجتمع حقيقته من اجزاء متبايئنة (متبائنة ظ) فى الوجود كالمادة و الصورة اللتين هما جهة اعتباره من ربّه و جهة اعتباره من نفسه و لا يستحيل اَيْضاً اَنْ تنحلّ حقيقته الى اشياء متّحدة الحقيقة و الوجود كما ذكرنا و قد صرح بهذه المُسَاوقة فى الاجزاء جعفر بن محمد عليهما السلام فى حديث حدوث الاسماء كما فى الكافي و التوحيد قال ان الله تعالى خلق اسماً بالحروف غير متصوّت الى ان قال عليه السلام فجعله كلمة تامّة على اربعة اجزاءٍ ليس واحد منها قبل الآخر الحديث، وجه الاستدلال انّها مع كون بعضها من بعض حكم عليه السلام عليها بالمساوقة بمعنى انّ العلّة انّما تتم علّةً بتأثيرِها فى معلولها فتكون علة بكونِ معلولها كما فى الابوّة و البنوّة فان الاب انما يكون اباً بالابن اذ المراد بتلك الاربعة الاجزاء عالم الفعل و المشية و عالم الجبروت و عالم الملكوت و عالم الملك كما حققناه فى شرح هذا الحديث الشريف و المراد بالاسم المخلوق منها هو مجموع العالم الذى هو ما سوى الله تعالى فانها اى الاربعة

لاتتحقق قبله كما لايتمحّض الخشب للسرير بان يكون جزءاً للسرير قبل السرير و امّا على ما يفهم ظاهراً فذلك حكم من يصنع بالتّروى و التفكر و مَن يكون فى افعاله و علمه التقدّم و التأخر و امّا مَنْ ارادته اِحْداثُه لا غير و لا مضى معه و لا استقبال فلايتحقّق فى فعله التقدم و التأخر و لا فى مفعوله الّا فى شرائط ظهوره و هى لاتتحقق قبله كما فى الكسر و الانكسار و الاب و الابن و هذا اشارة و التّصريح يطول به الكلام و العارف يفهمه من نحو الكسر و الانكسار و نذكر فى خلال الشرح كثيراً من البيان،

و قوله : و يمتنع ان يتصوّر تحليل حقيقته الى شىء و شىء، اذا اراد به الوجود الحق فكلامُه حق لانّ هذه جهات الخلق و احوالها فلايصح عليه شىء منها و امّا ان ارادَ به المطلق فله نصف يصح فيه كلامه و لنا الكل فى كلٍّ يصحّ كلامنا فيما يليق به و ان اراد الخلق لم يصب الحق،

و قوله : و صِرف الحقيقة الخ، الكلام فيه كالذى قبله لانّ الصرف فى الخلق مجاز و فى المشية حقيقة و فى الحق تعالى حقّ.

قال : « بل قد تلزمه هذه الاشياء بحسب ما يتحصّل به و يوجد من المعانى و الماهيات اذ كل وجود سوى الوجود الاول البسيط الذى هو نور الانوار تلزمه ماهيّة كليّة امكانيّة تتّصف بهذه الاوصاف باعتبار حصولها فى الاذهان فتصير جنسا او فصلا او ذاتيا او عرضيا او حدّا او رسماً او غير ذلك من صفات المفهومات الكليّة دون الوجود الّا بالعرض ».

اقول : يعنى ان الوجود من حيث هو لايلزمه لذاته شىء لاستغنائه فلاتلزمه احكام الجنسية و الفصلية و غيرهما و انما تلزمه باعتبار ما يتحصل به اى بالوجود من المعانى و الماهيات فظاهر كلامه انّها تلزمه لكن احكام الجنسية و الفَصْليّة اذا لزمته باعتبار لحوق الماهية به اين تلزمه فى الخارج ام فى الذهن فان لزمته تلك الاحكام فى الخارج كان اسوأ حالٍ (حالاً. خ د) من غيره لانّ غيره ماتلزمه تلك الاحكام الّا فى الذهن كما هُو معتقده و ان لزمته فى الذهن لزمت ذاتيّهُ او عرضيّه فان كان الملزوم ذاتيّهُ فقد ساوى الماهيات و كان

له وجود يتبدل عليه و ان كان الملزوم عرضيَّةُ فالمتحصّل به من الماهيات هو العرضى و الّا كان ما هو ذاتى لازماً لما هو عرضى و العرضى منه ليس هو المراد لان المراد حقيقته لا عرضيّه و قال انّها تتّحِدُ به خارجاً و تغايره ذهناً و العرضى لايوجد خارجا فوجب عليه انّه لذاته لايلزمه شىء من تلك الاحكام وَ لَا شَكَّ انّ كلّ متشخّصٍ حتّى زيد لاتلحقه لذَاتِهِ تلْك الاحكام و لكن المفروض لحوقه حال تكثّرِهِ بما يَلْحَقُهُ سَواء كَانَ خارجاً اَمْ ذِهْناً ، ثم اعلم ان الوجود الّذى يدّعى اَنَّ هذه الاشياء تلزمه هل هو ذلك الذى لا جنس له و لا فصْل ام غيره فان كان غيره فاين كان حين حكم بوحدته و ان كان هو ذلك فانه قد حكم بانه غنىّ عمّا سواه فان كان غنيا فكيف يلزمه ما هو غنىٌّ عنْه فلمّا لزمه ظهر انه غير غنى فاذا ثبت لزوم شىءٍ له فهل لزمه فى الخارج ام فى الذهن كما ذكرنا فلزومها له فى الخارج لا شكّ انّها مقوِّمةٌ له و لاسيما اذا كانت متّحدة به فقد لزمته لذاتِهِ فلاتنفكّ عنه فى الخارج و انما تنفكّ عنه بالتّحليل العقلى و هذا وجه المساواة لغيره و انّه لايمكن ان يتقوّم فى الامكان شىء بسيطٌ لان الله سبحانه لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته دون غيره للّذى اراد من الدلالة عليه كما قال ابوالحسن الرضا عليه السلام ،

و قوله « قد تلزمه » اى هذه الاحكام بسبب انضمام الماهيات و المعانى و الانسب بمذهبه ان يقول انها تلزم الماهيات و المعانى بسبب انضمامه اليها و كذلك تتّصف الماهيات بها اتّصافها به و ان كان فيه تفصيل مع ان المستفاد من كلام اهل البيت عليهم السلٰم ان الاحكام لاحقة للماهيات و ان كانت الماهيات متقوّمة بالوجود فى التحقق و هو متقوِّم بها فى الظهور و العقل الصحيح مطابق فيما يدركه لما قالوا عليهم السلٰم لانهم يجعلون الوجود هو الهيولى التى تكون المادة حصّة منها و الماهيّة هى الصّورة و الاحكام انما تلحق الصورة عندهم بل عند المصنف لانه لاينكر انك لو اخذت خشبةً و شققتها نصفين و عملتَ نصفا منها صنماً و النصفَ الاخر باباً فانّ الخبث و الطيب لاحقانِ للصورة لا للمادّة و قد حكم الفقهاء انّه لو نزا كلب على شاةٍ فاولدَها فان كان الولد صورة كلب فهو

حرام نجس و لو كان صورة شاةٍ كان حلالاً طاهراً و المادّة واحدة و اذا نسب المصنف هذه الامور الى الماهيّات لم يضطرب قوله لانّه حكم انّ الوجود مبرّأ عنها فكيف تلحقه و تلزمه لانها اذا لزمته و ان كان باعتبار شيء اخر فقد اتّصَفَ بها و جرَتْ عليه احكامُهَا لانه انما فرق بين الذهنى و الخارجى بكون الذهنى لاتترتّب عليه الاحكام و الخارجى تترتّب عليه و لا موجب لذلك الّا كونه خارجيّاً لانّه هو المتحقِّق و لايتحقّق فى الخارج الّا بالماهيات و قبلها ليس بشىء الّا فى الذِّهْن كالماهيات الكلّية و لا حكم الّا لخارجه مع انه قال ان حقيقة كلّ شىء هو وجوده الذى تترتب عليه اثاره فتدبّر فى هذه الالزامات،

و الحاصل انك اذا نظرتَ الى ما ذكرنا و نذكر و لم تهمل كلام ائمة الهدى عليهم السلٰم مثل قول الرضا عليه السلٰم قد علم اولو الالباب ان الاستدلال عَلَى ما هناك لايعلم الّا بما هٰهنا، ظهر لك بمعرفة شىء ممّا ظهر لك معرفة ما غاب عنك و قد اشرنا سابقاً و صرحنا و كرَّرنا مراراً انّ الوجود المخلوق لم يتَحقّق فى الخارج قبل انضمام الماهيّة اليه لانَّها نفسه و لايتحقق الشىء بدون نفسه و هى ملزومة للاحكام و ليس كما يذهب اليه من تحقّقِه فى الخارج قبل انضمام الماهية و قبل لحوق الاحكام فلمّا لزمته الماهية لحقته الاحكام ليتوجّه مَا يدّعيه من العارضيّة لان هذا انما يصحّ اذا صح حصولُهُ خارجاً قبل الماهيّة و لايصح عندنا لانّ ماهيته هى جهة اِنّيّته فكيف يحصل خارجا قبلها لانهما فى نفس الامر كالكسر و الانكسار لانّ الماهيّة قبوله التكوين فلايكوّن قبل اَنْ يتكوّن و لايتكوّن قبل اَنْ يكوّنَ فلمّا كوّنه تكوّنَ فحصل فى الخارج معها مَلْزومَيْنِ (ملزومان ظ) لِلْاحكام و يأتى بيان تكوين الماهيّة بجَعْلِ غيرِ جَعْلِ الوجود الّا انه مترتّب عليه لا كمايقولون انّهاغير مجعولة بنفسِهامطلقاًاوْالّا بجعلِ الوجودِعلى الخلاف بينهم،

و امّا ثبوت عدم تحقّقه عند المصنّف الّا بلزوم الماهية و ان لم يرد ذلك لكنه يلزمه فلحكمه بان كل وجود سوى الوجود الاول البسيط الذى هو نور الانوار تلزمه ماهيّة كلّيّة اِمكانيّة الّا اِنَّ ارادَته تدور على الوجود المطلق و يلزمه

اَنْ يكون وجود الخالق سبحانه و الوُجود الحقّ المخلوق به و وجود الخلقِ حقيقة واحدةً بسيطة فى رتبة محض انيّة الوجود فتصدق على كلّ واحدٍ من الوجودات الثلاثة فيتميّز كل واحد من الاخر بخاصّةٍ كما قال بعض النحاة فى تمثيل انقسام الكلمة الى الاسم و الفعل و الحرف بالجيم و الحاء و الخاء فعلامة الجيم نقطة من اسفله كوجود الحق المخلوق به و علامة الخاء نقطة من اعلاه كوجود الخلق و علامة الحاء عدم العلامة كوجود الحق، تعالى عن ذلك علوا كبيرا و اكثرهم مايعنى بالوجود فى الكلام عليه الّا هذا فيلتزم بان الوجود الحق تعالى احد افراده الم تر انهم فى كل واد يهيمون و انهم يقولون ما لا يفعلون فمن كان يقول بهذا فذرهم و ما يفترون فلقد ضلّوا و اضلّوا لانّ الوجود الحق عز و جل ليس لاحد من جميع ما سوى الله تعالى ان يتكلم فيه فان المتكلم فيه لا يزداد من الله الّا بعداً و امّا ما اراد تعالى منهم من معرفته فهو ما وصف به نفسه لهم فى انفسهم و هى صفة مخلوقة هى ذاتك اذا القيتَ عنها من وجدانِك كلّ ما لم يكن ذاتها التى لايمكن فهمها قبله حتى الاشارة و الالقاء كما قال اميرالمؤمنين عليه السلٰم لكميل كشف سبحات الجلال من غير اشارة الى اخر الحديث، و اجمله فى قوله عليه السلٰم من عرف نفسه فقد عرف ربّه و ذلك من قوله تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبيّن لهم انه الحق و هى آية الله اى آية معرفته كما قال سيّد الوصيين صلوات الله عليه و على آلِهِ صفةُ استدلالٍ عليه لا صفة تكشِف له و المراد بهذا هو المعروف باصطلاح الحكماء الالهيّين بالعنوان و بلسان اهل البيت عليهم السلٰم هو مقاماته و علاماته التى لا تعطيل لها فى كل مكان كما قال الحجة عليه السلٰم و علاماتك و مقاماتك التى لا تعطيل لها فى كل مكانٍ يعرفك بها مَن عَرفك لا فرق بينك و بينها الّا انهم عبادك و خلقك الدعاء من ادعية شهر رجب، و هذا العنوان دليل المعرفة من جهة صفة الفعل لا الذات كالكتابة فانها يعرف بها الكاتب من حيث حركة يده بالاعتدال و عدمه و بوجوده و لايعرف حسن الكاتب اوْ قبحه فافهم و هذا المقام الذى لا فرق بينه و بين الله سبحانه من حيث الفعل كالحديدة المحماة لا فرق بينها و بين النار فى

الاحراق لان احراق الحديدة فعل النار التى قامت صفته و اثره بالحديدة فالنار هى المحرِقة بفعلها الذى وضَعتْه فى الحديدة فهذا المقام المخلوق هو المطلوب معرفته لانّه صفة الظهور لنا بنا فالصفات صفات معانى المقام و الاسماء اسماء معانيه كما قال الرضا عليه السلٰم و اسماؤه تعبير و افعاله تفهيم يعنى انّ اسماء الله عز و جل تعبير يعبِّرُ بها المعلِّم ليفهم المتعلّم اوْ يعبّر بها سبحانه لعباده ليفهموا ما يريد منهم و افعاله تعالى تفهيم ليستدلّوا بها ، و الحاصل انّ الوجود الذى يطلق فى مقام بيان صفته لايجوز ان يكون هو وجود الله تعالى و لا الوجود المطلق الصّادق عليه و على غيره فان الوجود الصادق على غيره كاذبٌ عليه تعالى بكل معنى و بكلّ ارادة و انما يجوز فى الوجود المخلوق و هو لاينفك عن نفسه و هويّته التى هى الماهيّة فكلّ مخلوقٍ جزءانِ الجزء الاعلى هو الوجود و هو جهة ذلك الشيء من ربّه كما قلنا مكررا و الجزء الاسفل هو ماهيّته و هو جهته من نفسه فاذا تكلمت فى الوجود المخلوق فانت تتكلم فى جزء الشيء و اعلم ان هذا الجزءَ الشريف يسمى فى عرف ائمتِنا عليهم السلٰم بالفؤاد و هو معنى قول الصادق عليه السلٰم و اذا انجلى ضياء المعرفة فى الفؤاد احبَّ و اذا احبَّ لم يؤثر ما سوى الله عليه ، نقلته بالمعنى و بنور الله فى مثل قول امير المؤمنين عليه السلٰم اتّقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور اللهِ قال الصادق عليه السلٰم يعنى بنوره الذى خلق منه ، و اذا تكلمتَ فى جزء المركّب الذى هو الوجود المخلوق كان كما قال المصنّف متّصِفا بتلك الاوصاف الخ ، فقوله دون الوجود الّا بالعرض فيه ما سمعتَ .

قال : « الثانى - فى كيفية شموله للاشياء . شمول حقيقة الوجود للاشياء ليس كشمول معنى الكلّى للجزئيّات و صدقه عليها كما نبّهناك عليه من ان حقيقة الوجود ليستْ جنساً و لا نوعاً و لا عرضيا و لا كلّيّاً طبيعيّاً بل شموله ضرب آخر من الشمول لايعرفه الا العلماء الراسخون فى العلم » .

اقول : اعلم انهم قد يريدون بكون الكلى شاملاً لجزئيّاته كونه مشتركاً بين افراده مطابقاً لكل واحد منها بحقيقته اى ان حقيقة كل واحد من تلك

الافراد بعد رفع ما عرض من المشخصات العارضيّة عين حقيقة ذلك الكلى و مثّلوا له بخواتم منقوشة بنقش واحد اذا طبع بواحد منها على شمعة و ظهرت صورة ذلك النقش و اذا طبع بالاخر على ما فى تلك الشمعة من صورة نقش الاول لم يحدث بالثانى الّا ما حدث بالاول فهو هو و هكذا سائر الخواتم فالنقش الواحد الذى نقشت به الخواتم هو مثال الكلى و ما فى الخواتم مثال جزئيّاته و هذا يتمشى على رأى من يقول انّ ما فى الخيال اصل لما فى الخارج و ما فى الخارج مشتق منه و فرع له و اما على رأى من يقول ان الكلّى معنى انتزاعى انتزع من الافراد الخارجة بان نظر اليها فوجد فيها شيئا فى الخارج يوجد فى كل فردٍ هو حقيقته و انّما تمايزت بمميّزات عارضة لتلك الحقيقة التى يكون ما فى كل فردٍ منها بمنزلة جزء من كلّ كما هو شأن الحِصص التى تتميز بعضها عن بعض بالعوارض كالحديد فى المسمار و السيف و السلسلة الحديد و غير ذلك فنظر فى مادة المسمار و فى مادة السيف و فى مادة تلك السلسلة فاذا هى حديد فانتزع منه صورة ظلّية فى ذهنه من ذلك الحديد الموجود خارجاً و وصفها و سمّاها بملاحظتها فى الخارج فكان ما فى ذهنه صادقاً على تلك الافراد المعمولة من مادة واحدة لان تلك الصورة الذهنيّة انْتزعت مما فى الخارج انتزاعا ظليّا عارضاً منفصلا فى الحقيقة عن حقيقة الحديد الخارجية فمثاله كنقش واحدٍ طبع به فى شمعات متعدّدة فالحديد صورة ما فى الخاتم و المسمار و السيف و السّلسلة مادّتها صورة ما فى الشمعات المتعددة ففى الحقيقة الذهنية هى حصص و فى الحقيقة الخارجية اجزاء و فى الحقيقة عند من يفهم انّ تلك الحصص مواد قطعت من كلّ لا من كلى ظهرت من كلى و ان كان يجدها فى ذهنه كذلك لكنه بناء على انّ ما فى الذهن اصل لما فى الخارج و المصنّف و ان كان بعض عباراته يلزم منها ذلك و لكنه لايلتزمه فى حق الوجود بل يلتزم فى حق حقيقة الوجود انه ليس له وجود ذهنى و انما يوجد فى الذهن منه العرضى كما فى هذا الكتاب و ان كان فى غيره يحكم بالاول كما فى الكتاب الكبير،

فاذا عرفتَ هذا فاعلم ان المصنّف عنده على ما يظهر من كلامه انه كما

ان شمول حقيقة الوجود للاشياء ليس كشمول الكلى لجزئيّاته كذلك ليس كشمول الكل لاجزائه بناء على ان الكلّ غير الاجزاء و حقيقة الوجود عين ما يتّحد به فى الوجود مع الماهيات من مراتبها اذا قطع النظر عن خصوصيّتها فتعليله بانه ليس كشمول الكل لاجزائه لان الكل غير اجزائه عليل لانه ان اراد انه غيرها فى الحكم فكذلك حقيقة الوجود غير ما تتّحد به مع الماهيات من مراتبها و الّا كان محدوداً لان كل شىء وقع عليه الحد ففيه حقيقة الوجود متّحدة بماهيته و ما يلحقها،

و ان قيل ان الحد انما هو للحدود لا للحقيقة،

قلنا هى بدون الحقيقة لا شىء فما المحدود.

فان قيل المحدود ما حفظته الحقيقة فيحدّ هو خاصّة دونها،

قلنا فاذن المحدود ذهنيُّهُ لا خارجيُّهُ لان الخارجى ان اعتبر مغايرته خارجاً انتفى الاتحاد المدعى و ان لم يعتبر امتنع تعريفه فلايمكن تعريف شىء خارجى اذ ليس فى الخارج الّا حقيقة الوجود.

و على هذا يرتفع الثواب و العقاب عن جميع الموجودات الّا فى الاذهان لان الثواب و العقاب للاحكام الخارجية المتعلقة بالحقائق الخارجية لانها اذا حكمنا بانها حقيقة الوجود و هى لاتلحقها احكام المراتب و الماهيات الّا باعتبار حصولها فى الاذهان فان اتصفت حقيقة باحكام الماهيات و المراتب خارجاً وقع التحديد و الّا فلايلحق احداً من الاحكام الشرعية فى الدنيا و لا فى الاخرة شىء لانها لاحقة للموجود خارجاً فى صورته و حقيقته فيجب ان يكون الكل هو الاجزاء من حيث الحقيقة مع قطع النظر عن الاحكام و الخصوصيات اللاحقة للمراتب و الهيئات ففى الحقيقة اذا فتحتَ عين البصيرة و نظرت فى الكلى و الكل و الجزئى و الجزء مع قطع النظر عن الاعتبارات الذهنيّة التى بنوا عليها احكام الفرق بين الكلى و الكل وجدت انهما شىء واحد و انما حصل الفرق باعتبار خصوصيات المراتب و المفاهيم الذهنية التى منشأها الاعتبارات الفرضيّة و ان شمول حقيقة الوجود الذى اشار اليه ليس الّا كشمول الكل

للاجزاء و الكلى للجزئيات على ما بيّنّا من معنى الكلى و انه ظلى ذهنى انتزاعى و القوم انما فرقوا بملاحظة خصوصيات المراتب و المشخصات و هو لم يعتبر فى شمول الحقيقة شيئا من تلك اللواحق بل يقول شمول حقيقة الوجود ليس كشمول الكلى للجزئيات و لا الكل للاجزاء بل هى عين ما تتّحد به فى الوجود مع الماهيات من مراتبها اذا قطع النظر عن خصوصيّتها فكذلك حقيقة الكل عين اجزائه اذا قطع النظر عن خصوصياتها فافهم و تفهّم و لاتقنع بمجرد العبارات ،

فقوله « بل ضرب من الشمول » الخ ، يريد به انه شمول لايلحقه به نقص و لا قصور و لا ريب انه لو اعتبر شموله لها على ما هى عليه بما هى عليه لحقه نقص و قصور كما فى الكلّ مع اجزائه لانّ النّقَائص من العوارض فان الكل شموله للاجزاء مع قطع النّظر عن خصوصيّات المراتب كذلك لعدم ملاحظة تلك الخصوصيات ،

فان قيل ان كان شمول حقيقة الوجود للاشياء كشمول الكلى لجزئياته لزم ان توجد بكلّها فى واحدٍ من الاشياء و لا ريب انها ليست كذلك و الحديث القدسى المتّفق عليه قوله تعالى ماوسعنى ارضى و لا سمائى الحديث ، يشعر بعدم ذلك و ان كان كشمول الكل لاجزائه لزم الّاتوجد الحقيقة بكلّها فى شىء كما هو شأن الكل و اخر الحديث القدسى المذكور قوله و وسعنى قلب عبدى المؤمن ، يشعر بعدم ذلك ،

قلنا ان المصنف لم يرد كل الوجود لينافى شمول الكل و لا بعضه لينافى شمول الكلى و انما يريد حقيقة الوجود و هى تصدق على الحالين كما هو حال سائر حقائق الاصول مثلاً كالماء فان حقيقته كما تصدق فى كله تصدق فى القطرة فلاينافى ذلك الشمول شمول الكلى كما فى اخر الحديث المذكور و لا شمول الكل كما فى اوّله فتفهّم و المصنف جعل شموله بالاشتراك المعنوى و الفردى لانهم يجعلون للوجود اطلاقات ثلاثة :

الاول المفهوم و هو الوجود المطلق و فى هذا الاطلاق شموله عنده و عند امثاله بالاشتراك المعنوى و هو ما يوضع اللفظ بازاءِ حقيقةٍ واحدةٍ مختلفة

الافراد و المراتب بالشِّدة و الضعف بوضعٍ واحدٍ كحقيقة البياض فى تفاوتِ مراتبه فانّ الوجود فى الواجب اشدّ منه فى الممكن لان هذا المفهوم منتزع من الدلالة الوضعية بحسب افهامهم.

و الثانى هو الحصّة و هى المفهوم الاضافى اى مع قيد الاضافة لتقييده فى الفهم بلحاظ البعضية يعنى احد فردى المطلق.

و الثالث هو الفرد يعنى انّ للوجود فى الخارج فرداً يصدق الوجود عليه بالهُو هو كما يمثّلون له بالبحر و ما يعرض عليه كالامواج فيجعل الوجود فى شموله للاشياء كالاول و الثالث فى الشمول و ما الاول الّا كالكل و ما الثالث الّا كالكلى و الكلّ فتفهّم.

قال: «و قد عبّروا عنه بالنفس الرحمانى و تارة بالرحمة التى وسعت كل شىء و بالحق المخلوق به عند طائفةٍ من العرفاء و بانبساط نور الوجود على هياكل الممكنات و قوابل الماهيّات و نزوله فى منازل الهويّات».

اقول: النفَس الرحمانى بفتح الفاء و سكونها فعلى الفتح شبّهوا الوجود بالنفس لان النفس يخرج من جوف المتكلم ممتدّاً الى الهواء و هو الالف اللّينة و طولها الفُ الفِ قامةٍ و هو هيولى سائر الحروف فاوّل ما يخرج عنها الالف المتحركة و هى الهمزة و هى اوّل العالم التدوينى طولها الفُ الفِ ذراع بمنزلة عقل الكلّ و هو اول الوجود المقيّد فالمتحركة اوّل الحروف و اخرها الميم و كلّها شُعَبٌ تجرى من الالف اللّينة فهى منه بمنزلة الشعب تجرى من النهر فاللّينة هى النفس بفتح الفاء الممتد من جوف المتكلم الى الهواء فالحروف حِصَصٌ منه و كل حرف مركّب من مادة هى حصّة من ذلك الالف و من صورة هى هيئة تلك الحصّة فى المخرج من الضغط و القلع و القرع فالالف اللّينة الممتدة من الجوف الى الهواء مثل للوجود المنبعث من فعل الله سبحانه و امتداد الالف مثل لانبساط ذلك الوجود فى هواء الامكان الذى هو العمق الاكبر الاضافى و الحروف المتعينة فى مخارجها بما يلحقها من هيئة الفعل بالضغط و القلع و القرع مثل لافراد الموجودات فى امكنة حدودها المتعيّنة بما يلحقها من

العوارض الخارجيّة و المشخّصات للماهيّة كما هو حكم الهيوليات مع الحصص المأخوذة منها للافراد الخارجيّة المتعيّنة بالمعيّنات العارضية و هكذا المثال بالبحر و امواجه و بالمداد و الحروف المكتوبة منه و بالاعداد الناشية مِنْ ظهورات الواحد و هيئات تنزّلاته و بالماء مع قطع النّظر من الثلج و بالثوب و تلوّناته بالاصباغ المختلفة و كلها بمعنى واحدٍ ترجع الى معنى واحدٍ من الشمول كما ذكرنا و على سكون الفاء يراد بالنفس النّفس التى هى صفة الرحمن و اثره لانّها منسوبة اليه و بها تجلّى الرحمن على العرش فظهرت على اركانه الاربعة بكل الوجود باقسامه الاربعة الخلق و محله الركن الاسفل الايسر من العرش و هو النور الاحمر و بابه جبريل عليه السلٰم و الرزق و محلّه الركن الاعلى الايمن من العرش و هو النور الابيض و بابه ميكائيل عليه السلٰم و الممات و محلّه الركن الاعلى الايسر من العرش و هو النور الاخضر و بابه عزرائيل عليه السلٰم و الحيوٰة و محله الركن الاسفل الايمن من العرش و هو النور الاصفر و بابه اسرافيل عليه السلام قال الله تعالى خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم و هى نفس الولى عليه السلام المعبّر عنه بصدر العالم و النفس الكلّية و نظيرها الباء فى الحروف اللفظية و فى الحديث على ما رواه ابن ابى جمهور عن النبى صلى الله عليه و اله انه قال ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم و قول بعضهم على الوجه الثانى او النفس بالسكون كلّما ارادت النفس ان تتكلم بحرف فبارادتها يقارن مخرج ذلك الحرف فيعرضه ذلك و يحمله فهو امر واحد لمروره بمخارج الحروف حين التكلم يعرضه العوارض الحرفيّة المتخالفة لا معنى له اذا جعله تفسيراً للنفس الرحمانى بسكون الفاء و انما هذا تفسيره بالفتح ،

و الحاصل انهم يجعلون حقيقة الوجود شيئا واحداً بسيطاً و انّما تكثر متفاوِتاً بين افراده الموجودات لاجل اختلاف ظهوراته الحاصل باختلاف مظاهره من غير تعدّدٍ فى الحقيقة من حيث هى و يمثلون لذلك بالشمس و اشراقها على الزجاجات المختلفة الالوان بلا تعدد فى تلك الحقيقة و لا تجزّية و

لا تبعيض فهو الكل فى الكلّ و انت اذا فهمتَ كلامى الماضى و ما اقول لك الآن عرفت انهم مافهموا ما يقولون و ان تمثيلهم غلط و لو عرفوا الحقيقة لاصابوا فى المثل و بيان غلطهم فى المثل انهم جعلوا الوجود كالشمس و اتحادها و اختلاف اشراقاتها على الزجاجات المختلفة فانّ المختلف هو العكوسات عن الاشراقات فالمثال الحق ان حقيقة الشمس غير حقيقة الاشراق و هو واحد و امّا العكوسات المختلفة فهى فى تحقّقها خارجاً مختلفة الحقائق لان استضاءة الزجاجات انما تحققت فى الخارج بحيث تعلّقت بها الارادة الكونية بقابليّات الزجاجات لها و لا كون لها خارجا قبل قابليات الزجاجات فالموجودات فى الحقيقة مثالها الاضواء المنعكسة و لا ريب فى تغايرها فى انفسها فلاتجمعها الّا حقيقة كلّية لا بسيطة متشخّصةٌ و نظيره ما قال الشاعر :

اری الاحسان عند الحرّ دَیْناً

و عند النّذل منقصةً وَ ذمّا

كقطر الماء فى الاصداف دُرٌّ

و فى بطن الافاعى صارَ سَمّا

و لا شك انّ اللُّؤلؤ و السَّمّ حقيقتان مختلفتان و لا شَكَّ اَنّ اَصْلَهُمَا من ماءٍ وَاحدٍ و لاتجمعهما حقيقة واحدة من الماء و الّا لكانت حقيقة النحاس و حقيقة الانسان واحدة لانهما خلقا من العناصر و المنعكس عن الزجاجة ليس الواقع عليها و الّا لذهب الواقع اذا انعكس على الارض بل هو نور من الواقع على الزجاج فهو جزء من سبعين جزءاً من ذلك الواقع لانه شعاعه فالمنعكس الاخضر غير المنعكس الاحمر لمغايرته له فى المادة و الصورة فليس الوجود المتكوّن منه زيد هو المتكوّن منه عمرو الّا بلحاظ المعنى الثانى الذى هو الحصّة اى المفهوم بقيد الاضافة و لو قيل به كان لوُجودات هذه الافراد جنس فاذا صدق على كل واحدٍ منها الحقيقة وقع التحديد و المفهوم ما لم يصدق على الخارج لاتلحق الاحكام العارضة له بالاخر و لاتجرى عليه فلايكون مفهوما منه و لا له للحوق

كلٍ حكم ما يعرض له فيفترقانِ و مع الصدق يقع التحديد و غلطهم في المثال لتوهّمهم انّ المنعكس المختلف هو بعينه هو المشرق المتّحد و ليس كذلك بل المنعكس ظل للمشرق يتوقّف تكونُهُ على القابل فحقيقته هو الموجود المختلف بما هو مختلف و المشرق صانع و المنعكس مصنوع و الصانع غير المصنوع فقولهم ان النفس الرحماني بالسكون هو الذات المنبسطة على الكل، غلط لانّ الواحد المنبسط غير المتعدّد المقبول بالقوابل لان المقبول اثاره المتعددة التي لم تكن جزءا من تلك الحقيقة المنبسطة و انّما هي تعلّقات و وجوه منها لم تكن موجودة معها و لا في رتبتها و لا جزءا منها و لا متّصلة بها و لا قائمة بها قيام ظهور و لا قيام تحقّق و لا قيام عروض و انما قامت بها قيام صدور بل كلّ وجهٍ و تعلّقٍ منها قائم في مقامه الذى خُلِق فيه كما قال سيد الساجدين عليه السلام لا يملكون تأخيراً عمّا قدّمَهم اليه و لا يستطيعون تقدّماً الى ما اخّرهم عنه ه، فانبساطُ ذلك الوجود بالظهور باثاره لا بذاته فتفهّم،

و قوله « و تارة بالرحمة التي وسعَت كل شيء » نريد نحنُ به وسعت كل شيء باثارها لا بذاتها و الّا لتساوت الاشياء في الخير و اثار الخير و ان كانت ايضا خيرا لكنّها لَمّا لم تتحقق في انفسها الّا بقوابلها كانت حقائقها على حسب مقتضى قوابلها فمقتضى قبول الاجابة يكون به الاثر المقبول خيرا و منيراً و مقتضى قول الانكار يكون به المقبول شرا و مظلما و الكتاب و السنة مشحونان بالاشارة الى هذا من ذلك قوله تعالى و قالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم و القلوب اصلها النور فطبع الله عليها بانكارها فكانت ظلمة و قول الصادق عليه السلٰم العقل ما عبد به الرحمن و اكتسِبَ به الجنان قال السائل فالتي في معاوية قال عليه السلام تلك النكراء تلك الشيطنة و هي شبيهة بالعقل و ليست بعقلٍ و قوله تعالى و ننزل من القرآن ما هو شفآء و رحمة للمؤمنين و لا يزيد الظالمين الّا خساراً لان ما زاد الظالمين خساراً فبظلمهم و الّا فانه لو اقترن بايمان المؤمنين كان شفاء و رحمةً و مثله ما روى في حديث العقل الكلي ايّاك أُثيبُ و ايّاك أُعاقِبُ و هو قولنا في قوله و نزوله في منازل الهويات، فانه لا ينزل

فيها بذاته و انما ينزل فيها باثاره المفعولية و مظاهره الفعلية و هو على ما هو عليه كما يظهر السراج باشعته فانّ انبساطه باثار فعله لا بذاته و الاثار محدثة به لا منه.

قال: «و ستعلم معنى الكلام من ان الوجود مع كونه امراً شخصيّاً متشخّصا بذاته متعيّناً بنفسه مشخِّصاً لما يوجد به من ذوات الماهيات الكلّية كيف يتّحد بها و تصدق هى عليه فى الخارج و يعرض مفهومه عليها عروضا فى الذهن بحسب التحليل العقلى».

اقول: يعنى به وجوده المبهم الذى مرّة يكون ربّا و مرّة يكون عبداً و قد علمت بان هذا الوجود المشار اليه لايصلح لله سبحانه و لايصلح لخلقه لان الشّخصىَّ المتشخّص بذاته فى الخارج غنى فى كونه و تشخّصه و تشخيصه عما سواه لايكون الّا ربّا و المتّحِدُ بما يوجد به بحيث يصدق ذلك الموجود به عليه فى الخارج و يعرض مفهومه فى الذهن على الموجوداتِ به بحيث يكون عارضاً فى التعقل على ما وُجِدَ به لايكون الّا عبداً ناقصا محتاجاً لايصلح الّا لبعض الخلق كالاعراض مع انه اذا صدقت الماهيات الكلية عليه فى الخارج فقد كان المصداق كلّيّاً فاذا كان الخارجى كلّيّا كان مفهومه كلياً موجوداً فى الذهن عارضاً لها فيكون جنساً او فصلا او غيرهما كما فى سائر المفهومات الكلّية فيجرى عليه التحديد و هو قد منع منه قبل ذلك فقال دون الوجود الّا بالعرض يعنى ان هذه الاوصاف انما تلحق الماهيات الكلية لصحة نقلها بذاتها الى الذهن دون الوجود فلاتلحقه هذه الاوصاف الّا بالعرض لكونه ح عارضاً لها عند التحليل العقلى فقلنا تجويزك و حكمك بصدق الماهية الكلية عليه فى الخارج لايصلح الا لكونه كليا فى الخارج فاذا حلّله العقل لم يحلّله عن كلّيته الّا ان كان جزئيّا فى الخارج و ح لم يصدق عليه الماهيّة الكليّة فان كان متشخصا فى نفسه امتنع الصدق الّا باعتبار تعدد الحيثيّة و ان كان كليا فى نفسه لم يحلّل العقل كليته بل ينقله بها الى الذهن و يقع التحديد و دعوى ان الانتزاع لا من حيث الامر الخارجى لمغايرته للمفهوم فتكون جهة الانتزاع اعتباريّة لحكمه بانه عارض عليها و الاحكام الاعتبارية غير متحققة فى نفس الامر غير صحيحة و الّا لكذب

الانتزاع مع انا قررنا تحقق وجود كل الامور الاعتبارية عقلا و نقلاً على ان صحة الصدق خارجاً تحقّق الاتّحاد و مفاد تحقق الاتحاد و اللازم منه ان يكون للوجود حصولان حصول معناه فی الذهن و هو نقله الی الذهن مع قطع النظر عن العوارض الخارجية يعنی مجرّدا عنها و الحصول العرضی الانتزاعی لان الوجود متّحد فی الخارج الذی هو مُتَحقَّقُ الحقيقة بالماهيات الامكانية الكلية ذوات الحصولين الحصول المعنوی الذاتی و الحصول العرضی اذِ المنافی لهذا انما هو المغايرة الذهنية الاعتباريّة و هی غير موجودة لان الموجود انما هو الاتّحاد و التحليل العقلی يشهد بعدم تحقق المغايرة مع الاتحاد خارجا الّا بلحاظ التركيب و امّا معقول عارضيّة الوجود فانما هو باعتبار الحمل الصناعی مثل هذا موجود او باعتبارِ انّها هی الوجود الحقيقیّ الذاتی الخارجی و انه بلحاظ التعدد الواقعی الذی هو تركّب هذا الشیء من قابل و مقبول او من جهة خالقه و جهة نفسه كما قلنا سابقا مع لحاظ ان الماهيات فی نفسها غير مجعولة بل هی صور علميّة ثابتة فی ذاته تعالی كما يقول اهل الاشراق او فی الامكان الذاتی كما يقوله المعتزلة و انما المجعول وجوداتها انه يكون عارضاً فلمّا رأوه عارضاً مستقبل اوديتهم قالوا هذا عارض ممطرنا بل هو ما استعجلتم به ريح فيها عذاب اليم و هذه الريح من هوی النفس المتّخذ الٰهاً لا حول و لا قوة الّا بالله العلی العظيم.

قال : «و يظهر لك ايضا انه كيف يصدق القول بكون حقيقة الوجود مع كونها متشخّصةً بذاتها مختلفة الحقائق بحسب اختلاف الماهيات الامكانية المتّحدة كلّ منها بدرجة من درجاته و مرتبة من مراتبه سوی الوجود الحق الاول الذی لا ماهية له لانه الصريح الوجود الذی لا اتم منه و لا اشدّ قوّة و كمالاً و لايشوبه عموم و لا خصوص و لايحدّه حدّ و لايضبطه اسم و رسم و لايحيط به العلم و عنت الوجوه للحی القيوم».

اقول : لايصدق القول بكون حقيقته مع تشخّصها بذاتها مختلفةَ الحقايق (الحقائق ظ) بحسب اختلاف الماهيات الخ، الّا بكون تلك الحقيقة هيولی لتلك الاشياء المتعدّدة كالخشب الذی حقيقته متشخِصةً بذاته الخشبية

المتّحدة بما فى السرير و الباب و السفينة من الموادّ الخشبيّة الّا انه مع هذا فانّا لانحكم ببساطة الخشب بل هو مركب من مادة و صورة و السرير مركب من مادة هى تلك الحقيقة المركبة من مادة و صورة و هما الخشب و من صورة و كذلك الباب و السفينة و الوجود ايضا كذلك مركب من مادة هى جهته من ربّه و من صورة هى هويّته و الاشياء منه اجزاء او جزئيات على نحو ما اشرنا اليه سابقا يعنى حصصاً منه تتحقق و تتميّز كل حصّة بمشخّصاتها و مميّزاتها و هذا كله على قولهم باتّحاد حقيقة الوجود فى كل موجود كما قلنا فى الخشب بالنسبة الى ما صنع منه و امّا على قولنا تبعاً لقول ساداتنا و موالينا ائمة الهدى صلى الله عليهم اجمعين بان الوجود حقايئق (حقائق ظ) متعددة فالاول وجودهم الاربعةعشر معصوما عليهم السلام لا غير لم يخلق الله سبحانه غيره و لم يخلق من حقيقته غيرهم ثم خلق من شعاعه الانبياء عليهم السلام كذلك ثم خلق من شعاع وجود الانبياء عليهم السلام وجود المؤمنين و هكذا الى الثرى كل حقيقة عليا لم يخلق من ذاتها السفلى و انما خلق السفلى من شعاع العليا فالعليا مثلا كالشمس نفسها و السفلى كشعاعِها المشرق على الارض و كل رتبة حقيقة فى محلّها و لما دونها و مجاز و اثر لمٰا فوقها نعم افراد كل رتبة كالخشب و ما عمل منه فالتمثيل بالخشب انما هو لافراد كل رتبة و امّا الوجود الحق عز و جل فكما قال عليه السلٰم :

اعتِصام الورى بمغفرتِكْ — عَجَزَ الواصفون عن صِفتِكْ
تُبْ علينا فانّنا بَشَرٌ — ماعرفناك حق معرفتِكْ

سبحان ربك رب العزّة عمّا يصفون،

و قوله « لا ماهية له » يعنى مغايرة لوجوده تعالى بحال و الّا فله ماهية هى عين وجوده بلا مغايرة لا خارجا و لا ذهنا و لا فرضاً و اعتبارا بل وجود و ماهية و ذات و علم و قدرة و سمع و بصر و حياة و عزة و قدس و ما اشبه ذلك اسماء لجهة واحدة اختلفت باعتبار متعلقات تأثيرات افعاله تعالى و لا مبادى لتلك الّا

تعلقات فعله بمفعولاته التى هى مظاهر معانى افعاله الحسنى و امثاله العليا لا الّـه الا هو اليه المصير.

قـال :«المشـعر الثالـث -فـى حقيقـة الوجـود. اعلـم ايّـدك الله بنـوره ان الوجود احق الاشياء بان يكون ذا حقيقةٍ موجودةٍ و عليه شواهد قطعية :الاول انّ حقيقة كلّ شيء هو وجوده الذى يترتب عليه اثاره و احكامه فالوجود اذن احق الاشياء بان يكون ذا حقيقة اذ غيره به يصير ذا حقيقة فهو حقيقة كل حقيقة و لايحتاج هو (فى ان يكون ذا حقيقة الى حقيقة اخرى فهو.خ ل) بنفسه فى الاعيان و غيره اعنى الماهيات به فى الاعيان لا بنفسها».

اقول :اعلم انّ الباحثين عن هذا الشأن اختلفوا بعد اتّفاقهم على حصول موجودات فى الخارج فيهاهل هى وجودات موهومة التحقق فى الاعيان بل هى نقوش فَهْوَانِيّةٌ ام هى وُجوداتٌ بحتٌ حادِثةٌ اقيمت بذواتها من غير وجودٍ غيرِها يقيمها و لا ماهيةٍ سوى ذواتها ام وجودات ازلية قديمة تعينَتْ بما عرض لها من الماهيات الاعتبارية الموهومة ام وجود واحد بسيط ذاتى ازلىّ تكثّرت تعيناته بما لحقها من احكام مراتبها بحسب كل مرتبة فى احكامها ام وجود واحد بسيط فعلىّ ازلىّ تكثرت تعيّناته فى مراتبها بحسب احكام تلك المراتب ام كل موجود وجودانِ وجود حقّ و وجود خلق تعيّن الحق بالخلق و الخلق بما لحقه من احكام مرتبه (كذا)ام وجودان وجود حق لم يتعيّن مع وجود خلق تعيّن باحكام مرتبَتِهِام هى ماهيات بحت مكوّنة بانفسها من غير وجود سوى حُصولِها فى الخارج ام مكوّنة بوجود عارض عليها به كانت من غير ان يكون جزءاً ذاتيّا لهاام ماهيات غير مكوّنة بل صور علميّة اظهرت فى الاعيان بما عرض لها من احكام الاكوان ام هى ماهيات ثابتة البست ثوبا به ظهرت فى الاعيان كالاوانى الثابتة فى المكان المظلم اذا اشرق عليها نور السراج ظهرت للناظر اليهااَمْ هى ماهيّاتٌ موهومة التّحقق فى الاعيان و انّما هى نقوش انموذجيّةٌ فَهْوَانيّةٌ ميزانيّة ام هى متقوّمة من وجود اعتبارى و ماهيّة متحققة ام بالعكس ام من اعتباريّين فهى موهومة التحقق ام هى مركبات من موجودات و

ماهيات كلّ فردٍ مركّب من وجود و ماهية فى الاعتبار بمعنى ان التحقق للوجود خارجاً و الماهية فى الخارج متّحدة به بمعنى أنّها تصدق عليه و يعرض له ما يلحقها بسبب فرض لزومِها له و ان كانت مغايرة له فى الذّهنِ كما يذهب اليه المصنف و اتباعه ام هى مركبات كل موجود مركب الذات من وجود هو مادته و من ماهيّةٍ هى صورته و هذا هو الذى اذهب اليه و كل منهما متقوّم بالاخر فالوجود متقوم بالماهيّة تقوّم ظهور و الماهيّة متقوّمة بالوجود تقوّم تحقُّقٍ قَدْ تلازَما بالترابُطِ و التداخلِ من غير اتّحادٍ و لا استهلاكٍ و لا انفصالٍ بل بتداخل و تمازجٍ كتداخل اجْزاء الظلمة باجزاء نور السراج فان نوره ينبعث عنه على هيئة مخروطٍ قاعدته عند السراج و رأسه الى حيث ينتهى و الظلمة التى مازجته و تقوَّمَ بها على هيئةِ مخروطٍ رَأسُهُ نقطة عند السراج فى قاعدة مخروط نوره و قاعدة مخروطها الى حيث ينتهى النور و ذلك فى الشدة و الضعف كل على عكس الاخر و امّا فى الحجم ظاهراً فعلى العكس فى النور خاصّة فهما فى الحقيقة كرتان متداخلتان متقابلتان بقطبيهما و سطحيهما وَ استدارتهما امّا القطبان فالنور يدور على السراج على التوالى و امّا الظلمة فتدور على نفس النور من حيث نفسه لا من حيث السراج على خلاف التوالى و امّا السطحان فالنور سطح كرته عند منتهاه الى جهة الظلمة و امّا الظلمة فسطح كرتها عند جهة سطح النور بالمقابلة لا بالتوازى و امّا فى الاستدارة فكما سمعتَ فى استدارتهما على قطبيهما فالوجود احدثه الله تعالى بفعله بذاته اوّلا و بالذات من غير وجودٍ زائد على ذاته و اقامه بماهيّته و امّا الماهيّة فاحدثها الله عز و جل ثانيا و بالعرض باثر فعله الذى احدث به الوجود و ذلك الاثر فعل ثانٍ اشتقّه عز و جل من الفعل الاوّل كاشتقاق النور من المنير فهو منه جزء من سبعين جزءاً فَبِه احدث الماهية من نفس الوجود من حيث نفسه لا من حيث ربّه كالكسر فانه حدث من فعل الكاسر و الانكسار خلق من نفس الكسر من حيث نفسه لا من حيث فعل الكاسر بفعل اشتق من فعلِ الكاسر للمكسور كما قلنا فى النسبة و لذا نسب الى المكسور بنفسه فكان فعلاً له و هو المعبّر عنه بالقبول الاترى انك اذا نظرتَ الى

امر الله تعالى و تأمّلتَ فيه وجدتَ فاعلَ امرِ الله تعالى هو المخلوق المكوّن فاذا قال تعالى كن ففاعل امر الله ضمير تقديره انت يعود الى المكوَّن لانه فاعل فعل الله بقابليته فلذا قال فيكون فصار المخلوق فاعل كن و يكون فتفطّن فى هذه الاسرار التى جرت بها الاقدار ففاعل كن قابل الوجود و فاعل يكون قابل الماهيّة و فى الحقيقة لم يتم الموجود بهما بل مع وُقوع التلازم فخلق الله من نفسيهما التلازم بفعلٍ مترتب على فعليهما كما تقدم ثم الزم بينهما بفعل رابع مترتّب على الثلاثة الافعال كما مر فالفعل الاوّل من مشيّة اللهِ و الثانى من ارادة الله و الثالث من قدر الله و الرابع من قضاء الله فتمّ صنع الموجود بهذه الاربعة الحدود من هذه الافعال الاربعة و انا اريد بهذه الماهية قابلية الوجود و مجموعهما هيولى و مادة لما تحتهما فيؤخذ من المجموع حصة و تلبس صورة شخصية فالموجود هو الوجود بلحاظ انه اثر الله و صنع الله و نور الله و هو الماهية بلحاظ انه هو فنفسه باللحاظ الاول من عرف نفسه فقد عرف ربه و باللحاظ الثانى انّيته التى بها حُجِبَ عن ربه و ما اعجب ما ذكرتُ لك عندك حيث انهم يقولون كان الوجود و الماهية بايجادٍ وَاحدٍ و انا اقول باربعة ايجادات حقيقية كونيّة متحققة فى الخارج لا فى الاعتبار و انما اطلتُ هنا لاجل انتفاعِك بهذه الاسرار الخفيّة و لتعلم مسلكى فى امثال هذه القضيّة ،

فاذا عرفت ذلك فاعلم انّ المصنف يذهب الى الاوّل و الثالث من الاقسام التى تراد من اطلاق الوجود و هى المذكورة سابقا اعنى ارادة المفهوم مطلقا و هو الذى يقال له الوجود المطلق الصادق عنده على الحق و الخلق صدقا ذاتيّا و الحصة اى المفهوم بقيد الاضافة و الفرد اى ما يصدق عليه هذا المفهوم صدقا ذاتيا فى الخارج بالهو هو و عباراته تدور على الاول و كذا السادس عشر و الثالث اعنى المطلق و الفرد و تقريره و استشهاده عليهما و قد سمعتَ ما قلنا و ستسمع فاول ما استشهد به ظاهراً مصادرة و هو جعل الدليل عين الدعوى فان قوله انّ حقيقة كلّ شىء هو وجوده الخ ، الّذى هو دليل عين الدّعوى و القائلون بانّ الشىء حقيقته الماهية لا غير كما سمعت من الاقوال المتقدمة يكون كلامه

عندهم مصادرة و كذا بالنسبة الى قولنا الذى هو معنى كلام ائمتنا عليهم السلٰم و صرّحوا به فى كلماتهم و ادعيتهم من انّ الموجود الحادث مركّب من وجود و ماهية فان الاثار بل الاحكام مترتبة على الماهيّة اكثر من ترتّبها على الوجود و لاسيما احكام السعادة و الشقاوة فى النشأتين و البرزخ نعم لو قال حقيقة كلّ من جهة ربّه هو الوجود قبلنا منه بشرط ان يجعلها جزءاً لا كُلّاً و كيف يكون الشيء الخارجى الحادث كل حقيقته وجود و الوجود خير لاتصدر المعاصى عنه و انّما تصدر عن الماهية و هو يقول بهذا و لكنها عنده انّما تعتبر فى الاذهان و هو انّما يفرق بين الوجودين بترتب الاثار و الاحكام و عدمه و ايات الله فى الافاق و فى الانفس تردّ ما ذهب اليه و انا اضرب لك منها اية و هى انّه لو كان عندك ماء حارّ شديد الحرارة لكان يحرق بحرارته و لو كان عندك ماء بارد شديد البرودة لكان يحرق ببرودته فان اجتمعا عندك بغير ممازجة مستهلكة لصفتيهما ظهر اثر كل منهما على حدة كطاعة الشخص بوجوده الغير المستهلك حكمه فى الماهية و كمعصيته بماهيّته الغير المستهلكة حكمها فى الوجود فلو مزجتَ المائين و بقيت صفة احدهما صدر عنها اثرها خاصة كما لو اتّحد الوجود بالماهية فان كان الحكم للوجود لم تصدر عن الشخص معصية و ان كان للماهيّة لم تصدر عنه طاعة و ان امتزج الماءانِ بالتعادل لم تجد حرارة و لا برودة كذلك اذا امتزج الوجود و الماهية على هيئة تمازج المائين لم تصدر عن الشخص طاعة و لا معصية بل شيء ثالث و لو قال انّها اتّحدتْ به بحيث تصدق عليه صدق حمل صناعى خاصة لا ذاتى بل يصدق الوجود بمفهومه البحت على الفرد الخارجى صدقاً بالذاتِ لم تصدر من هذا معصية قط و اعتبار المغايرة فى الذهن خاصّة لايكون منشأ للمعصية كما لو تصورتَ حرارة الماء البارد عند تصوّر عروض التسخين بالنار لم يكن بذلك ساخِناً لان الفرض و الاعتبار لايترتّب عليهما فى الخارج الاثار و ان لحظ الوجود المطلق فى الفرد فصرفه الى الوجود بطل اتحاد الماهية بالوجود ح و مغايرتها له فى الذهن و ما فى توجيه كلامه انّه يعنى انّ الوجود ما به تحقق كل شيء و كل ما هو كذلك فهو احقّ بان يكون متحقّقاً فى

الخارج فالوجود احقّ الاشياء بان يكون ذا فردٍ خارجى ففيه اوّلاً ان الماهيات الذهنيّة بها تحقّق كل شىء عندهم و لا تحقّق لها فى الخارج و ثانيا انّ الوجود به تحقق الاشياء الّا انها من جهة علل الوجود كالعلة الفاعلية و الغائية لا من جهة علل الماهية [1] فلايصح ان يقال به تحقق الاشياء وحده لا مع غيره و ثالثا فقوله ما به تحقق كلّ شىء لايلزم منه ان يكون متحققا فى الخارج بنفسه بل يكون تحقّقه منضمّا الى غيره كالجزء من الكل و كالحصّة من الجنس فان بهما تحقق الامر الخارجى و لا تحقّق لهما الّا بانضمامها الى شىء اخر فليس كل ما به تحقق فى الخارج يكون هو متحقّقا فى الخارج و ليس كلما هو متحقق فى الخارج يكون تحققه بنفسه بغير انضمام شىء اخر و ليس كلما كان كذلك يكون ذا فرد خارجى يصدق عليه صدقا بالذات بغير تعدد بل قد يكون ذا افراد و الحاصل اَنَّهُ قد ثبت فى الخارج اشياء متحققة موجودة فقيل يجب ان يكون معها فى نفس الامر فى الخارج مصحّح لموجوديتها و هو الوجود و انت اذا رجعت فى نظرك الى حقيقة الكائنات وجدتَ انّ اثبات شىء معها حادثٍ به موجوديتها الكونية غيرها مجازفة لانه يلزم ان يكون مغايراً لها فان كان هيئةً و عرضاً فلا بعد فى احتياج الموجود فى تقوّمه او ظهوره الى هيئته و عرضه لانهما من متممات قابليته و لكنه لايكون ذلك حقيقة له الّا على تأويل انّها من اجزاء حقيقته من نفسه و متمّمات ماهيته لانّه من عللها كالصورة و الحدود و اللون و الكم و الوقت و المكان و الوضع و ما اشبه ذلك و على هذا لاتتّحد به حتّى يكون هو احقّ بالهو دونها لا فى المتعارف و لا فى نفس الامر و ان كان جوهراً قد تحقّق بما عرض له من المقوِّمات الظهوريّة من جواهر و اعراض قد شاركها فى نسبة الهو الى المجموع على جهة الحقيقة بالذات فلا عيب فيه بل هو الواقع و امّا انّ ذلك الشىء الذى به الموجودية لغيره مما يلحقه و انّ الهُو لَهُ دونها فلم يصدر عن فعل الله فاذا حصل تكلّمْنا فيه هل هو شىء غير الشىء المعروف

---

[1] اعنى المادة و الصورة. منه (اعلى الله مقامه).

الذی حقیقته المادة و الصورة مع متمماتها به كان ذلك الشیء ام لا لم نجد فی الخارج و لا فی العقل الصحیح و لا فی الكتاب و السنّة شیئا حادثا الّا من المادة و الصورة التّامّة نعم الموادّ و الصور فی كل شیء بحسبه **فالعقول** موادها و صورها معنویات و النفوس موادّها و صورها اسِیَّات جوهریات نفسانیات و المثال موادّه و صوره ظلّیات و الافلاك موادّها و صورها برزخیات و العالم السّفلی عنصریات ، و باقی كلام المصنف هنا كلّه دعاوَی لا تثبت الّا بالدلیل القاطع الّا انه جعل هذه ادلّة و لیست بادلّةٍ و انّما هی المستدلّ علیها و یأتی كلامه فی هذا.

قال : « نرید به ان كل مفهوم كالانسان مثلا اذا قلنا انه ذو حقیقة او ذو وجود كان معناه ان فی الخارج شیئا یقال علیه و یصدق علیه انه انسان و كذا الفرس و الفلك و الماء و النار و سائر العنوانات و المفهومات الّتی لها افراد خارجیة هی عنوانات صادقة علیها و معنی كونها متحققة او ذات حقیقةٍ ان مفهوماتها صادقة علی شیء صدقا بالذات و القضایا المعقودة كهذا انسان او ذاك فرس ضروریات ذاتیة فهكذا حكم مفهوم الحقیقة ».

اقول : قوله « نرید به ان كل مفهوم » الی قوله « و الماء و النار » بیان لما قد یتوهم من عبارته انه مخالف لمقصوده و اختصار لمعنی ما ذكر من كلامه لان مراده انّ المفهوم الذی له حقیقة معناه الذی له خارج یصدق علیه صدقا بالذات لان بعض المفاهیم عنده لا خارج لها و لا معنی لها الّا ما فی الذهن فحقیقتها فیه كالمفاهیم الكلیة الاعتباریّة لانه جری فی هذا الكتاب علی المتعارف عند الاكثر و ان كان هو لا یری هذا فی اكثرها بمعنی انه فی غیر هذا الكتاب یذهب الی انّها من الوجود و ان لم یكن لها خارج و قد ذكرنا سابقا ان المتحقق عندنا علی ما علیه ائمتُنا صلوات الله علیهم ان جمیع المفهومات موجودات خلقها الله سبحانه و اقامها فیما یناسبها كالاذهان و انها بجمیعها امور انتزاعیة ظلّیّة انتزعها الذهن باذن الله و قدرته من ذواتها الخارجة مثل صورة رجل له الف رأس و قد تقدم الاشارة الی ذلك و الاشارة الی مأخذه و دلیله من النقل و العقل و ان كان مجملا لعدم اقتضاء المقام للتفصیل و لمّا كان المفهوم عند المصنف منه ما لا

خارج له و منه ما لـه خـارج ذكـر مـا لـه خـارج فـى التمثيـل لمشاركته لمفهـوم الوجود الذى يَعنيه فى مطلق صدقِه على خارجه لكن لمّا كان يريـد مـن مفهـوم الوجود الاطلاق الاول من الثلاثة المذكورة سابقا و هو المفهوم المطلق الصادق على الواجب و الحادث استدرك خصوص ذكره بما اختص بـه فقـال كمـا يـأتى بعد هذا و الوجود و مرادفاته فقوله كالانسان مثلا يعنى به انه من المفـاهيم التـى لها شىء خارج متحقّق فى الاعيان يصدق هذا المفهوم عليه صدقاً بالذات فقـال اذا قلنا انه اى مفهوم انسان ذو حقيقة او ذو وجـود عبّـر بلفظيـن عنـده متـرادفين كان معناه اى معنى قولنا ان مفهوم انسانٍ ذو حقيقة انّ فى الخـارج شـيئا كزيـد و عَمرو يقال ذلك المفهوم عليه قولا حقيقيا و يصدق عليه صدقا بالذات انـه يعنـى زيدا مثلا انسـان فتعقـد لـه القضـيّة الضـروريّة التـى حكـم فيهـا بامتنـاع انفكـاك المحمول الذى هو انسان عن ذات الموضوع الذى هو زيد ما دام ذات الموضوع موجودة اى ما دام زيد حيوانا ناطقاً و كذلك الفرس مـا دام ذاتهـا حيوانـا صـاهلا فهى فرس و كذلك الفلك ما دام جرما كرويّا مركبا من مـادة و صـورة بـرزخيّين ذا حركة اراديّة او مطلقاً على الاحتمالين و الخلاف فهو فلـك و كـذلك المـاء مـا دام عنصرا سيّالاً ثقيلا مطلقاً مايعاً مركبا من برودة و رُطوبة جوهريين فهو مـاء و كذلك النار ما دامَتْ عنصراً خفيفاً مطلقا مركّبـا مـن حـرارة و يبوسـة جـوهريين فهو نار و غير هذه كما قال و سائر العنوانـات اى الادلّـة و المفهومـات التـى لهـا افراد خارجيّة هى اى تلك العنوانات و المفهومات و العطف تفسـيرى عنوانـات صادقة عليها اى على تلك الافراد ، و هذا معنى قولـه « و معنـى كونهـا متحققـة او ذات حقيقةٍ ان مفهوماتها صادقة علـى شـىء صـدقا بالـذات » ثـم بـيّن ان هـذه « القضايا المعقودة » من هذه المحمولات و تلك الموضوعات كمـا مثّـل و ذكرنـا قضـايا « ضـروريات ذاتيـة » لصـدق المحمـول فيهـا علـى الموضـوع بالـذات و الحقيقة ، ثم قـال لبيـان مشـاركة هـذه المفهومـات لمفهـوم الوجـود فـى مطلـق الضرورة و الذاتية « فهكذا حكم مفهوم الحقيقة » .

قال : « و الوجود و مرادفاته لا بد و أن يكون عنوانه صادقاً على شىء حتى

يقال على شيء ان هذا حقيقة كذا صدقا بالذات و تكون القضية المعقودة هنا ضروريّةً ذاتيّة او ضرورية ازليّة ».

اقول : يعنى ان الوجود و مرادفاته فى كلّ شيء بحسبه بان يكون ذلك المرادف له بمعناه لا فرق بينهما الا فى اللفظ ففى الواجب عز و جل الوجود و العلم و القدرة و الحيوة و ما اشبه ذلك الفاظ مختلفة على معنى واحد بسيط مطلقا يصدق كلّ واحدٍ منها على ما يصدق عليه الاخر اذا اريد من العلم و القدرة و غيرهما ذات بحت ازليّة و فى الحادث الوجود و السمع و البصر و ما اشبههما الحادثات و الحيوانية مع النطقية مثلا بالنسبة الى زيد و هذا بناء منه على الاطلاق الاول للوجود اعنى المفهوم المطلق الذى يريد به الوجود المطلق الصادق بالذات على الواجب، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا و على الحادث بالذات الّا ان القضيّة المعقودة فى حمله على زيد هى الضرورية الذاتية كما تقدم و على الله تعالى عن ذلك هى الضرورية الذاتية الازليّة و هى الّتى حكم فيها بامتناع انفكاك المحمول اى الوجود المذكور عن ذات الموضوع و هى ذات الله الحق، تعالى ربى عن ذلك الوجود المطلق مع قطع النظر عن جميع ما سوى الذات و عن تقييدها بما دام الذات او اشتراطها بما دام الوصف فكل مادة تتحقّق فيه هذه القضية الذاتية الازلية تتحقق فيها الضروريّة الذاتية و لا عكس نعم يعتبر فى تحقق الذاتية فى الازليّة قطع النظر عن القيود الّا على جهة التّفهيم و الافهام و التعبير عن النفس و ذلك معنى قوله و تكون القضية المعقودة هنا اى فى شأن حمل مفهوم الوجود على موضوعه ضرورية ذاتية يعنى ان حمل على ذات العبد او ضرورية ازليّة ان حمل على ذات الرَبِّ عز و جل لاشتراك حقيقة الوجود بين القديم تعالى و الحادث بالاشتراك المعنوى عند المصنف و الله سبحانه ليس له شريك تعالى عما يشركون.

قال : « لَسْتُ اقول انّ مفهوم الحقيقة او الوجود الذى هو بديهى التصور يصدق عليه انه حقيقة او وجود حملا متعارفاً اذ صدق كل عنوان على نفسه لايلزم ان يكون بطريق الحمل المتعارف بل حملا اوّليّا غير متعارف انما اقول

ان الشيء الذى يكون انضمامه مع الماهية او اعتباره معها مناط كونها ذات حقيقة يجب ان يصدق عليه مفهوم الحقيقة او الموجودية ».

اقول : يريد انى لم أُرد بقولى هكذا مفهوم الحقيقة ان المراد بحمل مفهوم الوجود حمله على نفسه بالحمل المتعارف فى مثل حمل الكلى على فرده كما فى بعض المفاهيم مثل قولك هذا الشيء شيء فان الشيء فرد كلّيّه الذى هو شيء حمل عليه بالحمل المتعارف فلاتتوهم عليه انّه يريد حمل مفهوم الوجود الكلّى على نفس ذلك المفهوم كما حمل شيء على الشّيء كما هو رأى بعضهم بحصر معناه فى المفهوم مع انه ليس كلّ مفهوم يحمل على نفسه بالحمل المتعارف بل كثير منها يحمل حملاً اَوّلِيّاً مع انى لستُ اريد هذا و ان كان لا منافاة فيه لو اردتُه و انما اقول ان ما يكون اذا انضمّت اليه الماهية او اعتبر معها متعلق كونها ذات حقيقة يصدق عليه فى الحقيقة مفْهوم الحقيقة او الموجودية فيكون هو الحقيقة و هذا انّما يتم و يصلح ان يكون دليلاً على كون الوجود هو الحقيقة الخارجيّة اذا لم يكن للماهيّة مع انضمامها اعتبار فى الحقيقة كما هو رأى المصنف لانه يرى صحة وقوع بسيطٍ حقيقى حادث فى الخارج، و امّا اذا قلنا بمذهب اهل الحق عليهم السلٰم من انه لم يخلق الله عز و جل شيئاً فرداً قائما بذاته دون غيره للذى اراد من الدلالة عليه و اثبات وجوده كما قالَ الرِّضا صلوات الله عليه و بقول اوائل الحكماء الآخذين عن الانبياء عليهم السلٰم من ان كل مخلوق لا بدّ ان يكون له اعتباران اعتبار من ربّه و اعتبار من نفسه و ان كل ممكن زوج تركيبى و كما قال الرضا عليه السلٰم مستشهِداً على هذا المعنى بقوله تعالى و من كل شيء خلقنا زوجين فالحقيقة فى كل مخلوق مركّبة منهما فلايكون مفهومه -"وجود"اولى بالصدق على الحقيقة من مفهومها -"ماهية"و كونه منشأ لذلك التحقق من الماهية اذ لاتقوم الّا به لايلزم منه اختصاصه بصدق الحقيقة دونها لجواز ان الصدق على الحقيقة بعد تقوّمِها به مستند اليها كما هو الظّاهر لان معنى الشيء الخارجى ليس الّا ما يفْهم منها لا منه و هذا التعليل و ان كان صحيحا عندنا الّا انه لايلزم منه استحقاقها بالصِّدق دونه لانّ ما يفهم منها و

ان كان هو معنى الشىء من حيث نفسه الّا انّ معناه من حيث ربّه ما اَفَادَهُ الوجود فالاَوْلى ان يقال حقيقة الصدق على الحقيقة بصدق الحقيقة المركّبة او بصدقه على ما من الله من الحقيقة و بصدقها عَلى ما مِنه من الحقيقة و كلام المصنف مبنى على قاعدته و فيها ما ذكرنا سابقا.

قال: «فالوجود يجب ان يكون له مصداق فى الخارج يحمل عليه هذا العنوان حملاً بالذّات حملا شايئعاً (شائعاً ظ) متعارفاً و كل عنوان يصدق على شىء فى الخارج فذلك الشىء فرده و ذلك العنوان متحقّق فيه فيكون لمفهوم الموجود فرد فى الخارج فله صورة عينيّة خارجيّة مع قطع النظر عن اعتبار العقل و ملاحظة الذهن فيكون الوجود موجوداً فى الواقع».

اقول: «فالوجود» الخ، تفريع ما استدلّ به على اثباتِ فردٍ لمفهوم الوجود فى الخارج يحمل عليه حملا شائعا بالذات بقوله انما اقول الشىء الذى يكون انضمامه الخ، الّا ان ذلك على ما فرضه و اما على ما قلنا فلا دليلَ له عندنا فالكلام عليه فى الحقيقة متوجّه على صغراه و امّا الكبرى فمترتبة على الصغرى،

و قوله «مع قطع النظر عن اعتبار العقل» يشير به الى انه مع ملاحظة اعتبار العقل فى التحليل ينكشف ان ذلك الفرد مركب من الماهية و الوجود مع ما يلزم من اثبات فردٍ يتحقق العنوان فيه بالذات صحّة التحديد لثبوت الكليّ و الجزئى،

و امّا قوله «فيكون الوجود موجوداً فى الواقع» يعنى فى الخارج لا فى خصوص الذهن كرأى من يقتصر على مفهومه خاصة فنحن نقول بموجبه لكن وجوده جزء لذلك الفرد على نحو ما ذكرنا مراراً و قد قلنا ايضا سابقا ان كلامنا كله فى الوجود الحادث و اما الوجود القديم فلا كلام لنا فيه و يلتقى كلامنا مع كلام المصنف فى الحادث فتفهّم مواضع الالتقاء فى مثل قوله فله صورة عينيّة خارجيّة و قوله: فيكون الوجود موجوداً فى الواقع، حق و هو يحتمل بظاهر ما يجتمع كلامنا مع كلامه فيه و ما لا يجتمع.

قال: «و موجوديته فى الخارج انه بنفسه واقع فى الخارج كما ان زيداً مثلا انسان فى الواقع و كون زيدٍ انسانا فى الواقع عبارة عن موجوديته فيكون

هذا الوجود في الواقع عبارة عن كونه بنفسه موجودا و كون غيره به موجوداً لا انّ للوجود وجوداً اخر زايئدا (زائداظ)عليه عارضاً له بنحو من العروض و لو بالاعتبار كما في العوارض التحليلية بخلاف الماهية كالانسان فان معنى كونه موجوداً ان شيئا في الخارج هو انسان لا ان شيئا في الخارج هو وجود و معنى الوجود موجود ان شيئا في الخارج هو وجود و هو حقيقة ».

اقول : قوله « و موجوديته » اى الوجود « انه بنفسه واقع في الخارج »، اعلم ان عبارة المصنف جرى على تأسيس الوجود المطلق الصادق على الحق و الخلق فهو يصرف ارادته في عباراته على جهة التّصحيح فلو قلتَ هذا كلام لايصح في حق الواجب مثلا قيل يريد الحادث و لو قلتَ لايصح في الحادث قيل يريد الواجب ما اشبه عباراته بمعنى قول الشاعر :

قلتُ قولا ليس يُدرَى امديحٌ ام هجا خاط لى عمرو قبا ليت عينيه سوا

و ذلك لان عمراً الخيّاط احد عينيه عَميا فهذا الشاعر يدعو له ام يدعو عليه بقوله ليت عينيه سوا و انا بناء كلامى على الحادث الّا اذا صرّح بما يميّز ارادة الواجب فقوله انه بنفسه في الخارج هذا في حق الواجب تعالى ظاهر و امّا في حق الحادث فكون الوجود اوجد بنفسه لا بوجود اخر زائد على ذاته فهذا ظاهر و لكن معناه الحق ان الوجود الحادث هو مادة الاشياء المكونة و لم يوجدها عز و جل بمادة اخرى بل بنفسها و هذا مما لا ريب فيه لكن لتعلم ان الواقع في الكون هو هذا و امّا في التحليل العقلى و الفؤادى على طريقة المصنف من كون الامر الاعتبارى معتبراً و لَا تحقّق له الّا في الاذهان و الاعتبار ان قولك انّ الوجود موجود بنفسه انّ الله سبحانه اوجده بفعله لا ان الوجود هو الايجاد بل الايجاد فعل و هو مفعول و معنى انه اوجده بنفسه انه اخترع تلك المادة لا بمادة و لا من مادة غيرها فاذا سلكنا التحليل قلنا مادته نفسه اى هو فجهة التحليل ان نفسه التى خلق منها هيولى كلّيّة تدور على نقطة الايجاد على التوالى لجريان المفعول على علته الايجادية طايئعا(طائعاظ) منقاداً و هو اى الوجود حصة من تلك الهيولى تدور عليها باعتبار انها علة من علل الماهية على خلاف التوالى لان

مادته الكونية التى هى هو حصة من الهيولى الامكانية هذا على نحو طريقته، و اما على مقتضى طريقتنا من ان الامور الاعتبار (الاعتبارية. خ‌ل) اشياء كونية خارجية و ما فى الاذهان اشباحها و اظلّتها فلانعقل من معنى وجوده بنفسه الّا انه كان لاشىء فاخترعه الله تعالى بفعله بنفسه التى هى هو حين هو هو بمعنى كان الله عز و جل وحده ثم اختَرَع بفعله الوجود اى المادة و الهيولى و خلق ماهيته بعد ذلك من نفسه من هو هو و خلق من كلّ حصةٍ من ذلك ماهيتها فكانت تلك الحصة مع ماهيتها زيداً و عمراً و ارضا و سماء و غير ذلك من سائر الحصص بماهياتها فاعرف هذه الاصول فموجودية وجود الحق تعالى فى الخارج بنفسه بكلّ اعتبار و موجودية الوجُود الحادث بفعل الله بمادته التى هى هو حقيقة و اما وجوده فى الخارج فى ضمن الشىء الموجود كزيد و عمروٍ و تحقّقه فى زيد و عمروٍ و غيرهما فلا اشكال فيه عندنا و زيد و عمرو و غيرهما من الموجودات فكل واحدٍ حقيقته مركب من حصّة الوجود الذى لنوعه و من ماهيّة هى هيئة قابليته اى قابلية تلك الحصّة للتكوين و لبسها لحلة الكون كالسرير فانه مركب من حصّة من الخشب الذى لنوعه و من ماهيّة هى هيئة قابلية تلك الحصّة من الخشب لجعل السرير و لبسها حلة السّرِيرية فحصة الخشب للسرير متحّصلة فى ضمن السرير متميزة عن سائر الحصص بتلك الصورة التى هى ماهيتها الاولى[1] الصادقة على جزء السرير فى ضمنه و هما معاً السّرير و ليس السرير هو الخشب و لا الحصّة الخشبية ليكون الحقيقة الخشبية صادقة على نفس السرير و انما تصدق على الحصة الخشبية فى ضمن السرير فالسرير هو الشىء و هو الماهية الثانية فاذا قال المصنف انّ حقيقة الوجود و ماهيته صادقة على فرد خارجى و يريد الحق تعالى فكلامه صحيح على قاعدته و ان كان عندنا انّه باطل من جهة استعماله الوجود المطلق الشامل للواجب تعالى و الحادث بالاشتراك المعنوى و

---

[1] المراد بالماهية الاولى فى الاعتبار الاول للوجود فانه فى الاعتبار الاول هو المآدة و هى حصة من الهيولى و ماهيته هنا انفعاله و يقابل ذلك الماهية الثانية فى الاعتبار الثانى للوجود فانه عبارة عن نور الله اى النور الذى احدثه بفعله و ماهيته هنا هى انه هو من حيث هو هو. منه (اعلى الله مقامه).

اذا قال ان مفهوم الوجود و حقيقته صادقة على فرد خارجى حادث فى الشىء فصحيح و امّا اذا اراد بصدقها على فرد خارجى مستقلّ حادثٍ فباطل لانه لايريد به ما فى ضمن الشىء كما يدل عليه قوله و موجوديته فى الخارج انه بنفسه واقع فى الخارج كما ان زيداً مثلا انسان فى الواقع الّا على معنى قد لوّحنا اليه سابقا من ان كل شىء وجود من وجود و ماهيّة جوهر و عرض ذهنى و خارجى اعتبارى و غيره فلا شىء يعلمه اللهُ سُبْحانَهُ الّا ذاته او خلقه و خلقه هو كل ما سواه و كل ما سواه وجود مخلوق و انّما قسّم الى هذه الاقسام من وجود وَ ماهية جوهر و عرض خارجى و ذهنى اعتبارى و تحقيقى نظراً الى مراتبه من التحقق بالله تعالى اى بفعله و امره الذى به قام كل شىء فلو فرض بانه اراد هذا المعنى فهو حقّ و قد اصاب الّا فى اخراجه للماهيات الكلية و الامور الاعتبارية و اكثر الصور الذهنية و الاشياء العارضة و كل ما لم يجد له جرماً كالمعقولات الثانية و غير ذلك و ان كان قد ادخل اكثر هذه فى الوجود كما نقلنا عنه سابقا من كتابه الكبير و الّا فى جعله الوجود المطلق صادقا على الحق تعالى و الخلق و الدليل عنده ان موجوديّة الوجود فى الخارج انه بنفسه واقع فى الخارج بدون شىء غيره تشبيهه بموجودية زيد و انسانيته فى الخارج على سبيل التنظير فقال كما ان زيدا مثلا انسان فى الواقع و كون زيد انسانا فى الواقع عبارة عن موجوديته اى موجودية انسانيته و فى كلامه هذا نقض من كلامه السابق حيث جعل الانسانية من المعقولات الثانوية الاعتبارية و هنا جعلها عبارة عن موجوديته فاذا شبه موجودية الوجود بموجوديّة انسانية زيد على جهة التنظير لزمه كون موجودية الوجود اعتباريّة و الموجوديّة ايضا من المعقولات الثانية و لعلّه اراد بها فى ذكر الانسان و الوجود معنى انه هو فتكون من الاولى،

و قوله « فيكون هذا الوجود فى الواقع عبارة عن كونه بنفسه موجوداً و كون غيره به موجوداً » يلزم منه جعل حصول الوجود فى الخارج عَين وجوده بنفسه و عين وجود غيره به و حصوله مغاير لوجوده لِنفسه و لوجود غيره به بل الثلاثة متغايرة و هى غير الوجود الذى يعنى فاذا اراد بكونه الذى هو حصوله

فى الخارج انّه هو فى الخارج حالت دونه الماهية بينه و بين ما اراد و كونه بنفسه لا بغيره ليس هو الوجود و كذا كون غيره به لان الكونين و ما استند اليهما معانٍ مصدرية حدثية و هذا هو مدلول عبارته فان قوله « و معنى الوجود موجود انّ شيئا فى الخارج هو وجود » لايفرق بينه و بين الانسان موجود الّا بان كون الوجود فى الخارج وجوداً انه وجود زيد و عمرو اى كونهما فى الاعيان و هو المعنى المصدرى و لو اراد هذا المعنى لاصاب الحق اذ ليس غيره و لم يوضع هذا اللفظ لغيره و لكنه يريد انه عين جوهريّة ،

و ظاهر قوله « لا ان للوجود وجودا اخر زائداً عليه عارضا له » انه بيان لبعضِ احوال الوجود و احكامه لا تحقّقه ،

و قوله « بخلاف الماهية كالانسان » الخ ، اذا كان الفارق بين الماهية و الوجود هو مدلول اللفظ عاد الى الاعتبار فانه قال « فان معنى كونه الانسان موجوداً ان شيئا فى الخارج هو انسان لا ان شيئا فى الخارج هو وجود » و هذا يعود الى انّ الانسان من حيث انه موجود بغيره انسانٌ و هو حكم عائدٌ الى الماهيّة و من حيث انّه موجود بنفسه هو وجود و الوجود هو الموجود و هذا من المصنف تمحّل فى تعريفه بعد ان جعله متعذّرا و هذا التكرير لانسداد الباب بينه و بينه و امّا غيره فقد وصفه باسهل عبارةٍ فقال : الوجود ما به التحقق لانّه قال هكذا انّ لنا تحقّقاً فى انفسِنا و هو الكون فى الاعيان و سماه العامّة بالوجود و تحقّقا فى الذهن و هو التصوّر الذهنى المسمّى بالعلم و الظن و الشك و الوهم و تحقّقا فى اللفظ و هو الحروف و هيئاتها و تحقّقا فى الخطّ و هو اشكال الحروف و اَشكال هيئاتِها و يسمّيها بعضهم بالوجوداتِ ايضا و ما به التحقق و هو الوجود عندنا بالحقيقة انتهى ، و مطلوب المصنّف هذا المعنى فيتناوشه من مكانٍ بعيد ، و هذا و ان كان احسن و اخصر من كلام المصنف الّا انه عندنا لايصح لانّهم اِنْ اَرادوا بالوجود شيئا تتقوّم به الاشياء بحيث يكون عارضاً لماهيّاتها فى الذهن كما اشار اليه المصنّف فهو تأييد فى الحقيقة لرأى المتكلمين و لمن يجعل الحقيقة للشىء هى ماهيته و الوجود عارض لها به

ظهرت كما قال ذلك الذى نقلنا بيان الوجود من كلامه قال فى اخر كلامه : و بالحقيقة عند اشراق نور الوجود عليها و ظهور صورته فيها ه، و ان اراد به روح الشىء الذى به قوامه كالشخص المقابل للمرآة فان به قوام الصورة فيها فلايعقل عارضيّته لها فى الذهن الّا على فرض كونها غير مجعولة مطلقا لا بالذّات و لا بالتّبع فقد بعد الاكثر عن منال الوجود مع كمال قربه من الشهود لانه اثر الايجاد و الايجاد ان تعلّق بمتحقّق و ثابتٍ كما يقوله كثيرون مثل قول الملا محسن فى الوافى فى باب الشقاوة و السعادة قال : فما كانوا فى علم (الله . خ ل) سبحانه ظهروا به فى وجوداتهم العينيّة فليس للحق الّا افاضة الوجود عليهم و الحكم لهم و عليهم فلايحمدوا الّا انفسهم و لا يذمّوا الّا انفسهم انتهى ، و هو يريد ان الماهيات حقائق و صور علمية لايتعلق الجعل بها ثم قال بعد : فمشيّته احدية التّعلق و هى نسبة تابعة للعلم و العلم نسبة تابعة للمعلوم و المعلوم انت و احوالك ، ثم قال بعد هذا : الحقائق غير مجعولة بل هى صور علميّة تابعة للاسماء الالهيّة و انما المجعول وجوداتها فى الاعيان و الموجودات تابعة للحَقائق انتهى ،

فان تعلّق بثابت كان عارضا و اِن تعلّق به غيره كان معروضا ،

و اذا اردْت بيان ما ارتبكوا فيه و تناوشه من مكان قريب فاسمع و افهم انّ الوجود هو الشىء المكوّن بعد ان لم‌يكن شىء سواه عز و جل فاحدث سبحانه الشىء لا من شىء و هو الفيض و لم‌يكن شىء غير الفيض و هو الوجود و ما كان بالوجود و تحقّق به فى بادى الرأى ليس شيئا غير الوجود لانه لو كان شىء غير الوجود لما كان مخلوقا بل هو قديم و ما يظهر من الوجود ليس شيئا غير الوجود اذ ليس غيره الّا العدم فهذه الاشياء المتكثرة المتعدّدة لم‌تتكثر بشىء غيره لانها اولاده و الاول ابوهم ادم فاذا نظرتَ فى ايات الله كما نبّهناك عليه مراراً انّ ما هنالك لايعلم الّا بما هٰهنا رأيتَ انّما خلق الله تعالى ادم بنفسه و خلق منها زوجها و بثّ منهما رجالا كثيرا و نساء فهل ترى فى ذرّية ادم شيئا من غيره كذلك الوجود فانه ادم الاول الاكبر و اولاده وجودات الاشياء يعنى نفس الاشياء

المَوجودة و ليس في الحقيقة فيها شيء من غيره اذ ليس غيره الّا العدم و لم يتركب شيء منها من وجود و عدم و ما تتوهمه من ذلك فانه من تفاوت مراتبه في القلة و الكثرة كالخمسة اذا نسبتها الى العشرة فانها لم تتركب من نفس اعدادها و من عدم ما زادت به العشرة عليها و انّما سمّيت تلك الاحوال بالاسماء المختلفة لاجل خصوص مراتبها و لم يثبت شيئا يصحّ عليه اطلاق الاسم الّا الله تعالى و خلقه و جميع خلقه اثار فعله و حدثه و نهايته فمثال فعله سبحانه ضَرَبَ و مثال خلقه الضرب فانّ ضرباً اثر ضربَ و حدثه و نهايته فاذا قلتَ ضرب ضرباً فضربَ هو الفعل و ضرباً هو مفعوله و حدثه و لم يكن شيء من ضرباً لا من لفظه و لا من مادته و لا من هيئته و لا من معناه قبل ضرب و لا تحقّق لشيء من ذلك قبله فكذلك كان الله وحده و لا شيء ثم احدث فعله بنفسه ثم احدث مفعوله بفعله و هو مشيته و ارادته و ابداعه و هو قول امير المؤمنين عليه السلٰم و هو منشئ الشيء حين لا شيء اذ كان الشيء من مشيّته و قول الرضا عليه السلٰم ليونس بن عبدالرحمن تعلم ما المشيّة قال لا قال (ع) هي الذكر الاول ه، يشير بان كل محدث ليس له ذكر قبل المشيّة قط و اذا اردت مثال ذلك من كتاب الله الكبير الذى هو العالم فانظر الى السراج تجد آية ذلك فانّ حرارة النار و يبوستها اللّتين هما تأثير فعلها قد احرق الدهن و كلّسه حتى كان دخانا فاستنار الدخان من ذلك التأثير لانه انفعل بالاستضاءة فظهرت اشعته كل جزء منها في مكانه و وقته فالحرارة و اليبوسة هما فعل النّار و الاستضاءة هي الوجود الاَمْرِيّ و هو الحقيقة المحمديّة ظهرت بقابليتها التى هي من الزّيت و الفائض من ذلك الوجود الامرى سائر الاشعّة فهل ترى شيئا غيرها و كلها وجودات فقل لي بلى ارى شيئا غيرها و هو الظل فانه ليس من السراج و هو كالماهيات الكلية عندنا قلتُ قولك ظاهره صحيح و لكنه في الحقيقة ليس بصحيح فان الماهيات الكلية عندكم اعدام ماشمّت رائحة الوجود او انها ثابتة في الامكان او العلم الازلي متحققة كما هو بعض اقوالكم او انها مجعولة بتبعية جعل الوجود فلا جعل لها لذاتها و ليس كذلك الظلّ فانه مخلوق مجعول كما قال تعالى و جعل الظلمات و

النور و قال خلق الليل و النهار و هذا و من قال بان الظلمة عدم لم يعرفها لانه يراها ببصره و العدم لايُرى بالبصر و انّما لم يكن من المنير مع انه انما وجد بها لا منها للطيفةٍ خفِيت عن الاكثر و هى ان الايجاد بالمنير و الفائض عن فعل الفاعل هو اثر فعله و اثر فعله يتوقّف فى الظهور على قابليّة ظهوره كالكسر و الانكسار و صورة ذلك الاثر و لونه و قربه و بعده و مردّه و جميع احكامه يصير فى الظهور و فى كل ما ذكرنا على حسب قابليّته فان كانت قابليّته طيبة اى مجيبة يعنى تابعة لمقتضى نفس الفعل كان الاثر مشابهاً للتأثير لانه تابع له بالاجابة فيكون الولد المتولّد من الاب و الامّ الطيّبة نورا و سعيداً و قريبا كما قال امير المؤمنين (ع) و خلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكّاها بالعلم و العمل فقد شابهت جواهر اوائل عللها ، فهذا شابه مبدأه فى النوريّة و القرب و المتابعة و الموافقة كالنور و ان كانت قابليّته خبيثة اى منكرة غير مجيبة يعنى انّها تابعة لهواها ارأيتَ من اتّخذ الهَهُ هواه معرضة عن مقتضى نفس الفعل كان الاثر غير مشابهٍ للتأثير بل مخالف له فيكون الولد المتولد من الاب الذى هو الاثر و الامّ الخبيثة التى هى قابلية الانكار مظلما و شقيا و بعيدا كما قال عليه السلٰم الشقى من شقى فى بطن امه و الفائض من نوع واحد كالخشب فاختلف فى السرير و الصنم و فى الحكم الشرعى الواقعى الذى تجرى عليه احكام الدنيا و الاخرة التى هى علل الصنع و الايجاد انّ التأثير الفائض من الحق اذا تلوّن بقابلية الباطل ليس من الحق قال تعالى فمن تبعنى فانه منى و قال تعالى لنوح عليه السلٰم انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح مع انه من نطفته المنيرة لو غمست فى انوار العمل الصالح فكان اجنبيّا فى حكم الله الجارى على اصل الايجاد بل اصل الايجاد جار عليه تابع له فالظل انّما خالف لونه لون النور كما خالف لون كنعان بن نوح عليه السلٰم لون ابيه حتى كان ظلمة و كان من النور (نور . خ ل) نوحٍ عليه السلٰم لسوء قابليّته و الّا فهو من فيض النور قبل التغيير و بعد التغيير لم يكن منه حكما و لا تابعا له فالماهيات هى مخلوقة للهِ فائضة عن فعله و انّما تغيرت لمّا غيّرت فانّ الوجودات كلها تابعة لحقيقة اصلها الذى هو الوجود الامرى من

حيث كونه فايئضا(فائضا ظ) عن فعل الله تعالى فكانت انواراً لرجوعها الى النور و الماهيات كلها تابعة لحقيقة اصلها الذى هو الوجود من حيث نفسه الذى هو انّيتها لا من حيث كونه فائضا عن فعل الله تعالى فكانت ظلماتٍ لرجوعها الى نفس الانيّة وجدتها و قومها يسجدون للشمس من دون اللهِ و لو سجدت للشمس لله تعالى لم تكفر و كان كسجود الملائكة لادم و يعقوب ليوسف ففى الحقيقة كل شيء كان بفعل الله و ما لم يكن بفعل الله ليس بشيء و الاعتراض بالمعاصى يأتى جوابه إن شاء الله تعالى فى محله و انّما اطلت الكلام فى هذا المقام رجاء ان تكون ممّن يطلب النور بالنور فانك اذا شربتَ من هذا الماء الّذى هو ماء الحيوة لان كل هذه المعانى لقطتُها لك من كلام ائمّتك عليهم السلٰم فاذا شربت منه لم يمت (لم تمت. خ ل) ابداً.

قال: «و اعلم ان كل موجود فى الخارج غير الوجود ففيه شوب تركيب و لو عقلا بخلاف صِرف الوجود و لاجل هذا قال الحكماء كلّ ممكنٍ اى كل ذى ماهية زوج تركيبى فليس شيء من الماهيات بسيط الحقيقة و بالجملة الوجود موجود بذاته لا بغيره و بهذا تندفع المحذورات المذكورة فى كون الوجود موجوداً».

اقول: انما قال «كل موجود فى الخارج غير الوجود» و لم يقل كل ممكن لانّه قيّد نفسَهُ بالبحث عن الوجود المطلق الصادق على الواجب و الحادث على معنى الاشتراك المعنوى و نحن فى شرح كلامه قد نَتغافل عن بيان مرادِهِ فان اردتَ ان ابيّن لك مراده من هذه الابحاث فى سائر كتبه انما يعنى بالوجود الذى هو حقيقة واحدة و يتكثر فى مراتب ظهوراته بما يعرض لتلك المقامات و المراتب من الاعراض هُوَ وُجودُ معبودِهِ الّذى يعبدُه و نحن لانعبد مَنْ هٰذا وجوده الذّاتى الّذى هو ذاته لانّا نعبد مَن لايعرِف وُجودَه الّا هو و مَنْ لا يصدق وجود غيره عليه لا حقيقة و لا مجازاً و مَن هو خالق كلّ ما يسمى و يعبّر عنه باسمٍ سواه عز و جلّ و امّا الوجود المطلق الذى يشيرون فاعتقادنا انّه عبد الله و خلقهٗ بقسميه لَايَسْتَنْكِفُون (عن. خ د) عبادته و لا يستحسرون و عند المصنف انه

اذا ذكر الوجودات المتكثّرة فهى شىء واحد تكثّر بما يلحق مراتب تنزلاته من العوارض و المشخّصات مثلا وجود زيد و وجود الحيوان الصامت و وجود الجدار شىء واحد مع قطع النّظر عن المشخّصات قديم بالذات بسيط الحقيقة لا تكثر فيه و انما التكثر فيها و التغير مستند اليها لاحق بها كالثلج بالنسبة الى الماء فانه ينكسر مثلا و الكسر مستند الى الثلج و الماء لايلحقه شىء من صفات الثلج و ذلك الواحد هو الواجب الحق تعالى عن ذلك و هذا و امثاله مُراده كما يأتى و نحن لانقول بشىء من ذلك نعم نتكلّم على عبارته على حسب مقتضاها و ما يلزم منها و لنا ديننا و لهم دينهم فقوله «كل موجودٍ فى الخارج غير الوجودِ ففيه شوبُ تركيبٍ و لو عقلا» هو ما ذكرنا فيه فمعنى كلّ موجود كلّ وجود و لو اراد بموجود غير الوجود لماقال ففيه شوب تركيب و لمااستثنى الوجود يعنى الحق هذا من المراد من عبارته و من المراد منها ايضا انه يريد ان فى الواقع الخارج اشياء احدها الوجود اى المطلق و كل تلك الاشياء غير الوجود المطلق ففيها شَوب تركيب «الّا صرف الوجود» اى خالصه و هو الله تعالى لان صرف الوجود غير الاشياء و غير الوجود المطلق و انما دخل تعالى فى شمول موجود و هى غيره مركّبة و الوجود المطلق لمّا كان فرده الاكمل هو الواجب تعالى ابانه من الفرد الاخر الذى يجرى عليه التركيب باعتبار ما لحقه بقوله بخلاف صرف الوجود،

و قوله «و لاجل هذا» اى لاجل ان كل موجود غير الوجود المطلق فى حقيقته و غير صرف الوجود ففيه شوب تركيب «قال الحكماء ان كل ممكنٍ اى ذى ماهيّة زوج تركيبى» انّما ذكر ممكن ليخرج صرف الوجود و انما خصصَهُ بذى ماهيّة ليخرج الفرد الممكن من الوجود المطلق فانّه بسيط لا تركيب فيه لذاته بل هو موجود بنفسه فى الخارج اذ لو لحقه لذاته شائبة تركيب لماصدق عليه و على الواجب اسم الوجود بالاشتراك المعنوى لان الاشتراك المعنوى انما يصدق على الحقيقة الواحدة سواء كان بالتواطى ام بالتشكيك و هذا مما قلنا لك من مراد المصنف فانه يأتى فيما بعدُ فى كلامه انه يبرهن على اتّحاد العلة و

المعلول و العاقل و المعقول تلويحا و تصريحا بهذا على نحو ما تقوله الصوفية انا الله بلا انا يعنى ان الحقيقة واحدة اذا قطعت النظر عن العوارض و المشخصات على ان الحكماء قالوا كل ممكن زوج تركيبى و لا يريدون كل ممكنٍ ذى ماهية و الا لكان معنى كلامهم ان كل مركب زوج تركيبى و انما قال المصنف ذلك صرفاً لكلامهم عن مرادهم ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله و لا حول و لا قوة الّا بالله ،

و قوله « فليس شىء من الماهيات بسيط » تفريع على قوله ففيه شوب تركيب ، و يريد ان زيدا بما هو انسان فى الخارج لم يوجد بنفسه و انما هو موجود بالوجود فهو و ان اتحد بالوجود فى الخارج الّا انه بماهيته فى الذهن مغاير للوجود فهو مركب و نحن قد بيّنا رأينا فى زيد بانه مركب من وجود هو مادته و من ماهيّةٍ هى صورته و ان التركيب فى الخارج كما هو فى الذهن هذا فى ظاهر نظرنا و امّا فى باطنه فزيد كلّه وجود الا انه وجود مفعول و قابليته للمفعولية التى هى صفة قابليته فهى صفة الصفة منه فهى من مراتب تنزلاته و صفتها التى هى المفعولية كذلك و انّما اختلفت بدورات قبولها المختلفة كما تقدم فالوجود نور و قابليّته من حيث هو فهى ظلمة و كلها من الفيض بالذات او بالتبع فراجع ما تقدّم ،

و قوله « و بالجملة الوجود موجود بذاته » اما فى الواجب فمعناه ظاهر لانه موجود بذاته اى وجوده هو بكل اعتبار و امّا الوجُود الحادث فمعنى انه موجود بذاته يعنى اوجده فعل الله بنفسه لا بوجود غيره اخر كما فى الماهيات فان وجودها بالوجود و معنى كلامه هذا عندنا انه هو المادة فلاتوجد المادة بمادة اخرى بل بنفسها و امّا الماهية يعنى الثانية التركيبيّة فموجودة بالوجود الموصوفى و الصفتى مثل السرير فانه موجود من مادة من الخشب و ليست هذه المادة هى السرير و هى وجوده و من صورة و هى الماهيّة الاولى الانفعالية و هذه ايضا ليست هى السرير الّا انها فى الحقيقة صفة للحصّة المتعيّنة فهما وجود و من الوجود و مجموعهما هو السرير و هو الماهيّة الثانية التركيبية التى تسمّى بالحقيقة و يسمّيها المتكلمون بالماهية التى يجاب بها عن السؤال بما هو فقد

تحقّقت فی الخارج برکنی الوجود الموصوفی و الصفتی و قد یقال انها فی نفسها نوعیة ، و الحاصل یقول الشاعر :

نحن بما عندنا و انت بما عندك راضٍ و الرأی مختلفُ

امّا عندنا فالماهیة حقیقة فی الخارج مرکّبة فی الحقیقة من وجودین هما رکناها و لیس لزیدٍ الشخص المعلوم الخارجی حقیقة غیر ما به هو هو الّا ما فی الکتب الالهیّة العلویّة من وجوهه الی ربّه فافهم و دع عنك زخرف القول الا ان الله سبحانه (یقول . خ ل) ارأیتم ان کنت علی بیّنةٍ من ربّی و آتانی رحمة من عنده فعُمِّیَتْ علیکم انلزمکموها و انتم لها کارهون ،

و قوله « و بهذا یندفع » الخ ، ای بکون المراد من قولهم کل ممکنٍ زوج ترکیبی کل ممکن ذی ماهیّة مغایرة له یندفع ما یقال ان للوجود وجوداً لانه علی فرض کونه ممکنا زوج ترکیبی لدخوله فی هذه الکلیة و انتم تدعون بساطته و انه وجد بنفسه و نحن قد قلنا و ان کان وجد بنفسه الّا انه لایمکن ظهوره بسیطا بل لا بدّ له من الماهیة لانها شرط ظهوره فلایقبل الایجاد بنفسه بدونها و الّا لوجد بنفسه من دون نفسه و هو محال .

قال : « و اما الامر الانتزاعی العقلی من الوجود فهو کسائر الامور العامّة و المفهومات الذهنیة کالشیئیّة و الماهیّة و الممکنیّة و نظائرها الّا ان بازاء هذا المفهوم اموراً متأصّلةً فی التّحقق و الثبوت بخلاف الشیئیّة و الماهیة و غیرهما من المفهومات » .

اقول : یرید انّ الذهن کما ینتزع مفاهیم من الاشیاء ینتزع مفهوماً من الوجود و لیس حقیقة الوجود کما هو رأیه فی هذا الکتاب بخلاف ما ذکر فی الکتاب الکبیر فانه یجعل الانتزاعی وجوداً ایضا و کل شیء وجوداً و انّما یختلف فی الشدّة و الضعف بنسبة کل شیء بما هو حظّه من الوجود فقال هنا کما یقوله المشاؤن و المتکلمون ان الامر الانتزاعی العقلی ای المتعقّل فی الذّهن کما هو مشهور فی اصطلاحِهم بخلاف ما نصطلح علیه علی ما یناسب

مذهب الائمة عليهم السلام من انّ التّعقل ادراك المعانی لا الصُّوَر فانّ مدرکها الخیال و النفس و لکن لا مشاحّة فی الاصطلاح یعنی ان المتصوّر المنتزع من الوجود کسائر الامور العامّة ای الکلیّة و المفهومات الذهنیّة ای الاعتباریّة کالشّیئیّة و الممکنیّة و نظائرها و یرید انّه یحصل من الوجود امر انتزاعی عرضی لا فَرْقَ بینه و بین غیره من المفهومات الّا انَّ هذا المنتزع من الوجود بازائه ای مقروناً فی تقوّمه بِالذّهنِ اموراً ای بامورٍ متأصّلة فی التّحقق و الثبوت و هی الوجودات المنتزعة منها تلك الصور و الشیئیّةُ و الماهیّةُ و غیرهما لیس بازائها (بازائهما. خ ل) امورٌ خارجیّة متأصّلة فی التحقّق و الثبوت بل هی امور اعتباریة لا خارج لها و هذا علی ما یراه المصنّف و الاکثر و امّا علی مذهبنا المأخوذ عن موالینا و ساداتنا علیهم السلام فکل ما فی الذهن فبازائه امورٌ اَصْلیّةٌ خلقها الله سبحانه و اقامَها فی خزائن ملکه الحادث الخارجی قبل ان تحصل صورُها فی الاذهان فما فی الاذهان منتزع فلا فرق بین الوجود و غیره فی ذلك عندنا.

قال: «و اعلم ان الوجودات حقائق خارجیّة لکنها مجهولة الاسامی شرح اسمائها انها وجود کذا و وجود کذا ثم یلزم الجمیع فی الذهن الامر العام و اقسام الشیء و الماهیة معلومة الاسامی و الخواص و الوجود الحقیقی لکل شیء من الاشیاء لا یمکن التعبیر عنه باسمٍ و نعت اذ وضع الاسماء و النعوت انما یکون بازاء المفهومات و المعانی الکلّیّة لا بازاء الهویات الوجودیّة و الصّور العینیّة».

اقول: لمّا ذکر ان الامر الانتزاعی العقلی من الوجود کسائر المفهومات العامّة میّزه بخاصّة یختصّ بها عن سائر المفهومات اذ لا خارج لها بخلاف هذا فان بازائه مفهوم الوجود الانتزاعی امر متأصّل متحقّق الّا ان اسمه مجهول لم یوضع له اسم خاص اذا اطلق حضر مسمّاه فی الذهن و لا عامّ یشمله و نظیره فتکون حصصه مجهولة الاسماء الّا بما تنسب الیه لانه ح یکون شارحاً لتلك الاسماء و مبیّناً لها فتقول وجود زید و وجود الفرس و انّما قال انها لم یُوضع لکل

واحدٍ اسم لا خاص و لا عام لانها لو وضع لها لكان ذلك امارة تباين حقائقها و انما وضع اسم الوجود لمفهومٍ تلك الحقيقةُ اى حقيقة الوجود الخارجيّةُ مصداق لذلك المفهوم الذى وضع له اسم الوجود فاذا اطلق تبادر الى الحقيقة الثابتة فى الخارج فلايلزم حينئذٍ حصول الوجود فى الذهن ابتداءً فلايساوى الماهيات الكلية فى الحصول الذهنى فلايكون له حصولانِ فلايحد و لايعرّف نعم يطلق ذلك الاسم اى الذى هو اسم الوجود على حقيقةٍ تحتها افراد متفاوتة فى الشدّة و الضعف من باب الاشتراك المعنوى فالاسم فى الحقيقة للحقيقة و الافراد مجهولة الاسماء الّا بالاضافة الى ما تنسب اليه كما هو شأن الوضع لحقيقة الاشتراك المعنوى و ان كان يلزم عند شرح اسماء تلك الوجودات حصول الامر العام الذهنى بعد ذلك انتزاعيا عارضيا بخلاف معلومة الاسامى كالشيئيّة و الماهيّة و اقسام الشيء فان وضع الاسماء لها و النعوت انما يكون ابتداء بازاء مفهوماتها و معانيها الكلّيّة فتكون الامور الخارجيّة منها افراداً لتلك المفاهيم و المعانى الكلية الذهنيّة لا بازاء الخارجيّة الوجودية و الصور العينية كما فى الوجود هذا ما اراد من كلامه تفصّياً عمّا يرد عليه و قيل ان ما ذكر فى كتابه الكبير ينافى ما ذكره هنا و هو قوله حيث ذكر فى ذيل تنبيه تقدسى فى فصلٍ عَقَدهُ لبيان انّ اوّل ما ينشأ من الوجود الحق المتعال ماذا قال : لمّا تكررت الاشارة سابقا الى ان لفظ الوجود يطلق بالاشتراك على معانٍ منها ذات الشيء و حقيقته و هو الذى يطرد العدم و ينافيه و الوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب و منها المعنى المصدرى الذهنى انتهى ، فان قوله : و منها المصدرى الذهنى ، يشعر بانّ مراده من الاشتراك هو الاشتراك اللّفظى الموجب لتعدد الوضع المستلزم لوضع اسم الوجود بازاءِ فرْدٍ من الافرادِ وَ اَيْضاً فى الكتاب الكبير جعل من افراد الحقيقة المعنى المصدرى و هنا ينافيه لخروج المعنى المصدرى من حقيقة الوجود هذا معنى ما قيل و اعلم انّ ما فى الكتاب الكبير و ان كان شارحا و مبيّنا عما فى كتابه الصغير هذا الّا انه فى ذلك الكتاب جعل الامور الانتزاعية و المعانى الكلية و المعقولات الثانوية كلها من الوجود

كما نقلنا عنه سابقاً بخلاف ما ذكره فى هذا الكتاب فلا غرابة ان يكون كلامه هناك منافيا لما هُنا نعم يمكن الجمع بين كلاميه بان قوله : اول ما ينشأ من الوجود ، لايدلّ صريحا على انه ينافي قوله هنا لجواز ان يكون مراده ان المعنى المصدرى تحققه فى الذهن هو حظه من تلك الحقيقة و الانشاء للعوارض اللاحقة لمراتب التنزلات فى كل شىء بحسب رتبته من الحصول و الظهور ، هذا ما له من الكلام ،

و امّا ما عليه منه ، فاعلم انهم اختلفوا فى كيفيّة وضع الاسماء فقيل وضعت بازاء المعانى الذهنيّة و الخارجيّة افراد لها فلما كانت الذهنيّة طبيعيّة فكلّيتها طبيعية لا منطقية اعطت ما تحتها اسمها لان شمولها لكونها مطلقة مجرّدة عن قيد العموم و الخصوص فيصلح اسمها لكل فردو على هذا القول بنى المصنّف قواعده و قيل وضِعت الاسماء بازاء المعانى الخارجيّة الّا انّها لمّا كان الواضع وضع الاسماءَ علامة على المسميات يتميز بها بعضها عن بعض كانت صفات للمسميات كما قال الرضا عليه السلٰم و قد سئل عن الاسم فقال (ع) صفة موصوف ه، لانها ظواهرها الدالّة وجب ان يكون اكمل الوضع لتلك الفائدة ان يكون بين الالفاظ و المعانى مناسبة ذاتية لانها اكمل للوضع و ابلغ للدلالة و التمييز و لايترك المناسبة الذاتية بينهما الّا اذا كان الواضع غير قادر عليها او غير عالم بها اوْ اذا كان فى اعتبار المناسبة مشقّة و لغوبٌ فى الواضع و قد ثبت فى محلّه انّ الواضع هو الله سبحانه و تعالى لقوله تعالى و علّم ادم الاسماء كلّها و معلوم ان فعله و صنعه تعالى يكون على اكمل ما يمكن و اكمل ما يمكن فى العلامة و الدلالة المناسبة الذاتية و لانها صفات و الصفات انما تشتقّ من هيئات الموصوفات و الله عز و جل عالم بذلك قادر عليه بلا مشقة و لا لغوب فترك الصنع الاكمل مع القدرة عليه و التمكن منه نقص لايجوز فى فعله و صنعه فوجب ان يكون بينهما مناسبة ذاتية و على هذا لو كان الواضع هو المخلوق و هو عالم بالمناسبة قادر عليها بلا مشقة فلا شك انه يلتزمها فاذا اراد ان يضع اسماً واحداً لافراد نوع من الانواع يصدق على كل فرد بالمطابقة تصوّر حقيقة افراد

ذلك النوع انتزعَها بمرآة ذهنه من تلك الافراد الخارجيّة بحيث تكون تلك الحقيقة تصدق على كل فرد منها من باب التواطى او التشكيك و تلك الصورة ظلّية فالّف حروفا تكون صفاتُ جواهرها من الشدّة و الرخاوة و المجهورة و المهموسة و القلقلة و غير ذلك مناسبة لتلك الحقيقة التى صورتها فى ذهنه على حسب ما تصوّرها و رتّب تلك الحروف فى نظمها و فى حركاتها مناسبة لهيئة تلك الحقيقة لانه ينظر الى شبحها الذى فى ذهنه فيؤلّف ما يناسب تلك الحقيقة فى المادة و الهيئة و يكون تصوّر تلك الحقيقة الخارجية الجامعة لتلك الافراد آلةً لاختيار ما يناسبُ للتأليف و الوضع على كل فرد خارجى تحقّقت تلك الحقيقة فيه فالوضع فى الحقيقة للامر الخارجى الثابت لا للذهنى و انّما الذهنى آلةٌ لملاحظة تلك الحقيقة الخارجيّة الموضوع لها و لمّا كان الواضع هو الله عز و جل و هو لايجوز عليه التصوّر و التفكر و التروّى كان محل تلك الصور هى الكتب الملكوتية الثانويّة الشبحية المعبر عنها بعالم المثال لانها محالّ التأليف و آلات الوضع على الحقائق الاصليّة الملكوتية الاولية الجوهريّة المتحققة فى الخارج لانّ الشبحية صفات هيئات الصور الجوهرية الملكوتية و الاسماء صور الصفات فخلقها عز و جل من الشبَحيّة و هذا هو الحقّ ،

فاذا عرفت هذا فالوضع حيث يعتبر فيه المناسبة لا بد فيه من تصوّر الموضوع له و هذا التصوّر الذهنى آلة للوضع لا ان الوضع بازائه و انما الوضع بازاء المسميات الخارجية فعلى هذا يكون لزوم الامر الذهنى فى الوضع لكونه آلةً و كل شىء لاتمكن فيه المناسبة لايصح ان يوضع بازائه اسم غير ذاته لا لفظى و لا معنوى و هو الله وحده سبحانه و تعالى و امّا فعله فله مناسبة من جهة التعلق بالمفعولات فيجوز الوضع بازائه و ما سواه من الوجودات و غيرها فهى متساوية فى هذا الحكم سواء علم وجه المناسبة كما فى بعض المشتقات و اسماء الاصوات مثل غاق اسم لصوت الغراب و شيبْ اسم لصوت شفَتى الناقة عند شربها الماء و كالجولان و الطيَران و النَزَوان و الغَلَيان و ما اشبه ذلك من المعانى التى تكون فيها الحركة و التّقلب يوضع بازائها على وزن فعلان بفتح

العين لاجل مناسبة حركة وسط الاسم لحركة وسط المسمى ام لا كاكثر الاسماء خصوصا المرتجلات و الوضعُ لنقيضين لايدفع المناسبة لجواز كون الاسم له مناسبتان من جهتين لانا لانريد بها خصوص المناسبة الشخصية بل و النوعية فقد يكون الضدان بينهما جهة ذات وجهين جامعة بينهما بجهتيها كالنار الحارة اليابسة و الماء البارد الرطب بينهما الهواء الجامع بينهما بجهتيه فبحرارته يوافق النار و برطوبته يوافق الماء فافهم و اقتصر على التمثيل و بعض البيان و الدليل فانّ هذا ليس مكان تحقيق هذه المسألة ، فاذا اردتَ بالوضع اللفظى بل و المعنوى للوجود الحق تعالى فهو باطل لان وجوده ذاته و لايمكن الوضع بازائها لامتناع تصوّرها و مناسبة غيرهَا لها و اقتران غيرها بها و عدم حاجتها الى العلامة لانها للتمييز و اذا اردت به ما سوى الله تعالى تساوت الاشياء فى حكم الوضع فينهدم كل ما اسّسه المصنف و غيره من قواعدهم من جعل الوجود صادقا على الواجب و الحادث بكلٍّ من الاشتراكين و من تقسيم الاشياء الى حقيقى وجودى و اعتبارى عدمى و من الوضع بازاء المفهومات الكلية الاعتباريّة فى شىء و بازاء الخارج فى اخر و من انّ امكان التعبير عن المسمّى بالاسم و النعت لكون الوضع بازاء مفهومه العام و المعنى الكلى لعدم امكان الوضع بازاء الهويّات و الصور العينيّة و من ثبوت حقائق بعض الاشياء فى الاذهان و من ان لَيس كلّ ما فى الاذهان انتزاعيا ظلّيّا الّا اذا كان ذو الذهن علة الوجود الذى به قوامُ الخارجى فانه يكون ما فى الذهن اصلاً لما فى الخارج كما ان قوام الصورة فى المرآة بالشاخص المقابل لها فانها بعدمه تنعدم فاذا كان العلة بعدمه ينعدم الخارجى فالخارجى متقوم بما فى ذهن العلة و هذا الحكم مختصّ بخلقٍ هم علةُ وجودِ الخلق ممن سواهم اللّهم صل على محمد الامين و اهل بيته الطَّيبين .

قال : « الثانى ان من البيّنِ الواضح ان المراد بالخارج و الذهن فى قولنا هذا موجود فى الخارج (و ذاك موجود فى الذهن ليسا من قبيل الظروف و الامكنة و لا المحال بل المعنى بكون الشىء فى الخارج . خل) انّ له وجوداً تترتب عليه اثارُه و احكامه و بكونِه فى الذهن انّه بخلاف ذلك فلو لم يكن

للوجود حقيقة الّا مجرّد تحصيل الماهيّة لم يكن فرق بين الذهن و الخارج و هو محال اذِ الماهية قد تكون متحصّلةً ذهنا و ليست بموجودة فى الخارج ».

اقول : يريد انّ الذهن قد تحصل فيه الماهية بحقيقتها مجرّدة عن العوارض الخارجية كما هو مذهب كثيرين و منهم المصنّف من حصول الاشياء بحقائقها فى الذهن و قد توجد فى الخارج الّا انّها اذا لوحظ امر منضم اليها فى الخارج ترتبت عليها اثاره و احكامه و اذا لم يضم اليها ذلك الامر الخارجى لم يترتب عليها شىء منها و ذلك الامر هو الوجود و لولاه لم يحصل فرق بين الذهن و الخارج بالنسبة اليها فالخارجى ما ترتبت عليه الاحكام و الذهنى ما لم يترتب عليه شىء لانا لانريد منهما مجرد انّهما ظرفانِ ليكون التسمية باعتبار المكانين فنقول هذا موجود فى الذهن اى فى هذا المكان المخصوص و ذلك موجود فى الخارج اى فى هذا المكان المعيّن و انّما التسمية بالذهنى لعدم ترتب الاثار و الاحكام و بالخارجى لترتّبهما فاذا كانت الماهيّة توجد فيهما فما الفرق الّا بترتب الاثار الّا انّ وجودها فى الذهن مجرّدة فلم يترتب عليها شىء و فى الخارج بالوجود وجدت فترتّب عليها الاثار فثبت ان الوجود ما به التحقق فى الخارج فيكون اولى بالتحقق خارجاً ممّا سواه،

و اعلم انّ هذه التقريرات مبنية على قواعدهم و اكثرها لايصح على المذهب الحق كما اشرنا اليه سابقا و لكنى اقول لك انه لا شكّ فى تحقق الوجود خارجاً و هو بديهى و انّما الكلام فى هذه الاستدلالات و القواعد فان كون الماهيّة توجد بمعناها الجوهرى و ان كان مجرّدا عن العوارض الخارجيّة باطل مع ان العوارض الخارجية هى المنوِّعات و المشخصات و الشىء الموجود المتحقق انما هو وجود تشخَّص بمشخّصات فاذا وجد الشىء بحقيقته فى الذهن مجردا عن تلك العوارض كان الوجود هو الموجود فى الذهن بحقيقته و كون المراد بالماهية الحاصلة فى الذهن انما هى العامّة لاينافى كون ذلك هو حقيقة الوجود على هذا لان حقيقة الوجود مطلقة فهى كلية عامّة باطلاقها و انّما تشخّصت بالمشخصات او المنوعات لان القائل بهذا لايفرق بين حقيقة الماهية فى

الوجودين اِلّا بالْعَوارِضِ الَّتى عَلَى حصولها تترتّب الاثار و نحن على ظاهر قولنا لايحصل فى الذهن اِلّا شَبَحُها الظلّى مع انه لا شك انه تترتّب عليه اثارٌ بنسبته لان للذهن عوارض بها يتنوع الذهنى و يتشخّص كما للخارج عوارض بها يتنوّع و يتشخّص و تترتب على كلٍّ آثاره بنسبته فليست الاشياء بحقائقها فى الذهن و ليس الفارق بينهما حصول الاثار لانكم لاتريدون ان الخارجى بعوارضه تترتب عليه الاثار الذهنية كما لاتريدون ان الذهنى بعوارضه الذهنية تترتب عليه الاثار الخارجيّة بل تترتب اثار الخارجيّة فى الخارج فكذا الذهنية و لو قلتم ليس فى الذهنى عوارض قيل لكم فاذاً لاتعلمون العوارض الخارجيّة اذ لاتعلم الّا بصورها الذهنية الّتى هى العوارض الذهنية ،

ثم على فرض ان الماهية ليست هى رتبة ثانية للوجود كما تقولون فما المانع ان تكون بنفسها هى منشأ الاثار و لاسيّما اذا قلنا بان تلك العوارض انما هى حدودها و متمّماتها مع ما قد ثبت من ان الاحكام تابعة للصورة لا للمادّة عقلا و نقلا و من ان الوجود هو الهيولى و ان حصة الوجود فى الشىء المتشخص هو المادّة و ان صورته هى الماهيّة الاولى التى هى القابليّة و ان الماهيّة الثانية التى تعنون مركّبة منها و من المادة و ان الاحكام اللّاحقة لها ناشية عن الاولى و كل ذلك ثابت بالنقل عن معانى كلمات ائمة الهدى عليهم السلٰم و بالعقل بل بالفؤاد الذى هو المدرك بدليل الحكمة و كون الاثار موجودة لاتصدر عن الماهيّة لانها هى المفهوم الاعتبارى الغير المتحقق مردود بان هذا مصادرة فانّا لانسلم ان الاعتبارى عدم على انكم اثبتم الحقيقة فى الذهن كما هى فى الخارج الا انها فى الذهن مجرّدة عن العوارض الخارجيّة و يلزمكم انّها وجود بدون العوارض لان العوارض ليست جزءاً لحقيقتها و انّما لحقتها بعد ثبوتها فان كانت ثابتة بنفسها قبل العوارض فهى وجود و ان كانت ثابتة بالوجود فهو لم يُستثنَ تجرّدها منه فتصحبه فى الذهن و ان جرّدتموها منه لم تكن شيئا و لا حقيقة لها فما معنى قولكم فيما قبل ان تصوّر الشىء حصول معناه فى الذهن و قولكم انّ الاشياء بحقائقها فى الذهن و قولكم مرة توجد بحقيقتها فى الذهن

لقولكم حصول معناه فى الذهن و مرّة توجد بوجود انتزاعى و قد تقدم النص عن المصنف فى الكتاب الكبير بان جميع المفهومات موجودة فى الذهن و انّ وجودَها ذلك هو حظّها من حقيقة الوجود و لا شك فى ان كلّ شىء يظهر فى الكون بقدر ما قَبِلَ من الوجود على حدّ تأويل قوله تعالى انزل من السمآء مآءً فسالت اودية بقدرِها ،و كون ما فى الخارج اقوى ممّا فى الذهن لايكون سبباً للاختصاص بترتّب الاثار و ليس انّما لم تؤثر ماهيّة النار الاحراق فى الذهن لعدم القابليّة لتجرّده لانّ المجرّد يؤثر فى المجرّد و لو كان ما فى الذهن من النّار حقيقتها المجرّدة لاثّرت فى الذهن كما يؤثّر بعض المجرّدات فى بعضٍ و لو كَانت الجسمانية التى هى الحرارة و اليبوسة الجوهرين (الجوهريان ظ) لم تؤثر فى الذهن لتجرّده الّا انّ كون الاجسام فى المجردات مما لايتصوّر و لايحتمله من له ادنى فهمٍ او وجدان بل انّما لم تؤثر لان الموجود منها فى الذهن انّما هو الصورة المنتزعة من الموجود منها فى الخارج انتزاعاً ظِلّيّاً على اى طورٍ كان الانتزاع و كأنّ الفرق بين الوجودين عندهم المحصور فى ترتّب الاثار و عدمه مبنى عَلى كونِ ما فى الذهنى اعتبارِيّاً عدمِيّاً و لايجرى على صحة نقل حقيقة الشىء الى الذّهن لان الشىء عند العُرَفاء ما له التحقق و على هذا لو ثبت كان وجودها الذّهنى متوقّفاً على اعتبار عوارض ذهنيّة كما قلنا قبل كما انّ الخارجى الذى هو اقوى يتوقف عَلَى لحوق العوارض الخارجية له فى ظهوره و فيما عنه و له من الاثار و الاحكام و كما تختلف احواله بعدم لحوقها كذلك ما فى الذهن فلا بد له من لحوق عوارض ذهنية به تكون مع انضمامها منشأ للاثار و الاحكام الذهنيّة ،

و ان قلت فى الخارجى انّما منشأ الاثار ما به التحقق و هو الوجود و ان كان بسبب لحوقها ،

قلنا كذلك فان منشأ الاثار فى الذهنى ما به تحقّقه و هو الوجود الذّهنى و ان كان بسبب لُحوقِ عَوارضه و لعلك تقول اى اثر و ايّ حكمٍ للذِّهنى تترتّب عليه و على عوارضه بل اى شىء تكون عوارضه فانا نقول ان سرّ العلوم و

معرفة الكون فى العلم و معرفة المنزلة بين المنزلتين و ادلّة تلك المعارف بل معرفة وضع الاسماء بازاء مسمّياتها و نشو الصفات عن موصوفها (موصوفاتها. خ‌ل) و ربط اللوازم بملزوماتها و غير ذلك من مثل الكليات الطبيعيّة و المنطقية و العقلية و احكام العموم و الخصوص و غيرها منشأها تلك الامور الذهنية ممّا به التّحقق و معه التحقق و له التحقق كل شيء بنسبته سواء قيل بكونها اعتباريّة ام وجوديّة،

و قول المصنّف «اذ الماهيّة قد تكون متحصّلة ذهْناً و ليست بموجودةٍ فى الخارج» مبنى على ما اَصّلُوهُ و امّا على طريقة ائمّتنا عليهم السلٰم فكلامه لا يتم بل التام المقبول عندهم صلّى الله عليهم ما معناه ان الماهيّة لا تتحصّل فى الذّهن الّا منتزعة ممّا فى الخارج الّا ما كان فى ذهن علّة الايجاد فى الفاعلية و المادّية و الصورية و الغائية صلّى الله على محمّد و اله الطيبين فانه لو فرض ذهاب ما فى اذهابهم (اذهانهم. خ‌ل) عليهم السلام عليهم و لهم من كل ما يكرهون لم يوجد فى الكون شيء اذ ما هم عليهم السلام الّا كشعلة السّراج و سائر الخلائق كالاشعة و اما ما فى اذهان ما سواهم فهو ظلّ للخارجى بل قد تتحصل اشياء فى الخارج لم تحصل فى الذهن لان وجود الظل مسبوق بوجود ذى الظلّ.

قال: «الثالث انه لو كانت موجوديّة الاشياء بنفس ماهيّاتها لا بامر اخر لامتنع حمل بعضها على بعض و الحكم بشيء منها على شيء كقولنا زيد انسان و الانسان ماشٍ اذ مفاد الحمل و مصداقه هو الاتّحاد بين المفهومين المتغايرين فى الوجود و كذا الحكم بشيء على شيء عبارة عن اتحادِهما وجوداً و تغايرهما مفهوماً و ماهية و ما به التغاير غير ما به الاتّحاد».

اقول: هذا الاستشهاد الثالث على ثبوت حقيقة الوجود و تقريره على ما يريد فى الحمل المتعارف الشايع بين اهل العرف لان مقتضاه الاتحاد بين المحمول و الموضوع مع تغاير مفهوميهما كما مثّل به فقال «كقولنا زيد انسان» فلو كان زيد موجوداً و متحقّقا بنفس ماهيّته فى الخارج و انسان كذلك كان مقتضى ذلك المغايرة اذ لا رابطة بينهما فلايكون زيد هو الانسان فتكذب

القضيّة مع الاتّفاق على صدقها فى الخارج و ليس الّا لانّ ما به زيد زيد عين ما به انسان انسان و لايكون فى المتغايرين فثبت انه شىء واحد و هو الوجود و ان كانا من حيث المفهوم الذهنى متغايرين كما هو حكم الحمل المتعارف و لو كان ليس بينهما رابط جامع و حقيقة جامعة لكان قولك زيد انسان بمعنى قولك زيد غيره اى غير زيد فيبطل الحمل و مثّل المصنّف بمثالين لحكمين حمل شىء على اخر كزيد انسان و الحكم بشىء على شىء كالانسان ماشٍ و هو قوله إِذْ مفاد الحمل و مصداقُه هو الاتّحاد بين المفهومين المُتَغايرَيْنِ و ان كان عرضيّا كماشٍ بالنسبة الى الانسان و مراده ان الحمل المتعارف تحققه مشروط بهذين الشرطين اى الاتحاد فى الخارج و التّغاير فى المفْهُوم،

و قوله «و ما به المغايرة» يعنى الماهية «غير ما به الاتحاد» يعنى الوجود، فلولا الوجود لامتنع الحمل بالحمل المتعَارف لأنَّ الموضوع و المحمول كلّ منهما مركب من وجودٍ و ماهيّة و التغاير بالماهية لان التمايز انّما يتحقّق بها فينحصر الحمل فى الاوّلى الذّاتى الّذى يتّحد فيه الموضوع و المحْمُول بحسب الخارج و الذهن و التغاير المعتبر فى الحمل المُتعَارف يَصْدق بدلالة اختلاف اللفظين او بالتقدير مثل قولك زيدٌ زيدٌ فان المعنى المقدّر للمغايرة هو قولك زيد المذكور زيد المعلوم او بالعكس كقولك زيد المعلوم زيد المذكور هذا مفاد كلامه و هو على ما هو معروف بينهم صحيح و لكن لقائل اَنْ يقول من اين يلزم من كون موجودية الاشياء نفس ماهيّتها امتناع الحمل الشايع(الشائع ظ) فما المانع من ان تكون ماهيّات الاشياء موجودة بنفسها و يحمل بعضها على بعض و يحصل الشرطان كما تقولون فى الوجود بان الماهيات مجهولة الاسامى و شرحها انها ماهية كذا و ماهية كذا فيتحدان باعتبار نفس الماهية و حقيقتها و يتغايران فى الذهن باعتبار ماهيّة كذا فالاتّحاد باعتبار نفس الماهيّة و حقيقتها و يتغايران باعتبار ما ينسب اليهما فلايلزم بهذا امتناع الحمل فلايلزم وجود الوجود.

قال: «و الى هذا يرجع ما قيل ان الحمل يقتضى الاتحاد فى الخارج و

المغايرة فى الذهن فلو لم يكن الوجود شيئا غير الماهيّة لم تكن جهة الاتحاد مغايرة لجهة المغايرة و اللازم باطل كما مر و الملزوم مثله ، بيان الملازمة ان صحة الحمل مبناه على وحدة و مغايرة ما اذ لو كان هناك وحدة محضةٌ لم يكن حمل و لو كان كثرة محضة لم يكن حمل فلو كان الوجود امراً انتزاعيا تكون وحدته و تعدّده تابعين لوحدة ما اضيف اليه و تعدّده من المعانى و الماهيات و اذا كان كذلك لم يتحقق حمل متعارف بين الاشياء سوى الحمل الذاتى و كان الحمل منحصراً فى الحمل الذاتى الذى مبناه الاتحاد بحسب المعنى ».

اقول : هذا الكلام معناه ما تقدّم قبله و متفرع عليه و تكرير له و قوله« فلو لم يكن الوجود شيئا غير الماهيّة لم تكن جهة الاتحاد مغايرةً لجهة المغايرة » قد قلنا لو قال قائل انه لم يكن الوجود موجوداً و انما ماهيات الاشياء وجدت بنفسها و هى حقيقة واحدة قد وضع الاسم لها و ماهيات الاشياء مجهولة الاسامى شرحها ان يقال ماهية زيد و ماهية الفرس الى اخر ما احتج به فى الوجود حصل الاتحاد بين الماهية التى (هى. خل) موضوع و التى هى محمول و المغايرة بينهما فى الذهن بما هو شرح اساميها بما تضاف اليه كما قيل فى الوجود فلايلزم شىء مما ذكر على تقدير عدم الوجود فتدبر.

قال : « الرابع لو لم يكن الوجود موجوداً لم يكن شىء من الاشياء و بطلان التّالى يوجب بطلان المقدّم بيان الملازمة ان الماهية اذا اعتبرت بذاتها مجرّدة عن الوجود فهى معدومة و كذلك اذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود و العدم فهى بذلك الاعتبار لا موجودة و لا معدومة فلو لم يكن الوجود موجوداً فى ذاته لم يكن ثبوت احدهما للاخر فان ثبوت شىء لشىء او انضمامه اليه او اعتباره معه متفرع على ثبوت المثبت له او مستلزم لوجوده فاذا لم يكن الوجود فى ذاته موجودا و لا الماهيّة فى ذاتها موجودة فكيف يتحقق هناك موجود فلاتكون الماهية موجودةً ».

اقول : هذا هو الاستشهاد الرابع على كون الوجود موجوداً و حاصله هو عنوانه ان الوجود لو لم يكن موجودا لم يوجد شىء من الاشياء و لا ريب فى

وجود الاشياء فيلزم ثبوت الوجود و قوله « و بطلان التّالى يوجب بطلان المقدم » فيه انه انما يوجبه مع التلازم بينهما و المانع للدليل يمنع الملازمة لجواز ان تكون الاشياء موجودة بانفسها لا بشىء اخر و اذا قطعنا النظر عن الاصطلاح حقّقنا هذه الدعوى لانا نقول انت تريد بالوجود للشىء نفس مادّته او ما به المادة فان اردتَ به نفس المادة ارتفع النزاع و ان اردت به ما به المادة فنقول تريد بما به المادة شيئا مفارقاً للشىء بمعنى انه ليس من حقيقته و انما هو شىء تقوَّمَ به الشىء تقوُّمَ صُدُورٍ و تعنى به الفعل كحركة يد الكاتب لم تتقوّم الكتابة بها الّا تقوّم الصدور و الّا فالكتابة انما تقوّمت بالمداد و الصورة و لم تتقوم بها تقوُّمَ رُكنٍ فان اردتَ هذا ارتفع النزاع و ان اَرَدْتَ بالوجود ما به يتقوّم الشىء تقوّم ركن او تقوُّمَ كلٍّ و لا مادة و لا صورة و انّما هما عرضيان فدون ذلك خرط القتادِ لانّ زيداً حيوان ناطق و الفرس حيوانٌ صَاهِلٌ فحيوان مادة و الناطق صورة نوعيّة و الصاهل صورة نوعيّة و زيد مركب من حصة من الحيوان و هى مادة حقيقته و من حصّة من الناطق و هى صورتها فحقيقته مركّبة منهما لا غير و ليس شىء من حقيقته غيرهما اتِّفاقاً فاين الوجود يا قائلين بِاَنّه حقيقةُ كلِّ شىء الّا اَن تقولُوا هُوَ المادّة وَ الصُّورة و لانَعْنى بحقيقتِهِ و ماهيّته الّا مَا بِهِ التّحقق و فى الحقيقة مع قطع النظر عن الاصطلاحات ليس حقيقة الشىء و ماهيته و كنهه و هُوِيَّتُه الّا شيئاً وَاحِداً و هذِهِ كلّها تَصْدُقُ عَلَى شىء وَاحِدٍ وَ هُوَ مجموع المركّب منهما اى من المادة و الصُّورة صدقاً بالمطابقة و يصلح الجواب بذلك عن السؤال بما هو على جهة الحقيقة فان ادّعيتم انّ شيئا من حقيقة زيد غيرهما فعلى المدّعى البيان على جهة العيان كما قلنا لكم لا بمفاهيم العبارات و القضايا التى اذا تحقّقها العاقلُ لم يجد الّا شعريات و تخيّلات منتزعة من دلالات الالفاظ على حسب الافهام الاكتسابيّة التى تخالف مقتضى الفطرة اذ لو كان حبسَ فهمه على مقتضى الفطرة لماقال انّ حقيقة زيد هو الوجود و هو غير المادة و الصورة مع انه يقول ان حدّ زيد الحقيقى حيوان ناطق فافهم،

و قول المصنف فى بيان الملازمة فى دليله « ان الماهية اذا اعتبرت بذاتها

مجردة عن الوجود فهى معدومة » صحيح اذا اراد بالوجود ثبوتها و تحققها فانه بهذا المعنى صحيح و كذا لو اراد به المادة لان المعدوم معدوم و ان اراد انه شيء اخر حقيقة مستقِلّة سواء اتّحدت به ام استندت اليه مغاير لها فى الحقيقة فلِقائلٍ اَنْ يقول مَا هو قل سمّوهم فما المانع من كونها موجودةً بنفسها كما قلتم فى الوُجود على انّ قوله و كذا اذَا اعتبرتْ بِذاتها مع قطع النظر عن الوجود و العدم يشعر بان الوجود يراد به المعنى المصدرى فانه بمعنى لا موجودة و لا معدومة و لا شك ان كل شيء لا موجود و لا معدوم فانه لا موجود و لا معدوم فان المراد به المعنى المصدرى ،

و قوله « فلو لم يكن الوجود موجوداً فى ذاته لم يكن ثبوت احدهما للاخر » كالاول فانه اذا كانا موجودين بانفسهما ثبت احدهما للاخر ،

و قوله « فاذا لم يكن الوجود فى ذاته » الخ ، جوابه اذا قلنا بانّ مَاهية الشيء اذا وُجِدَتْ بنفسِهَا تحقّق ذلك الشيء الموجود ، و الحاصل ان صحة كلامه فى هذا الاستشهاد مبنيّة على كون المراد من الوجود المعنى المصدرى او المادة و ان اراد غيرهما لم يصح منه شيء و المعروف من مذاهبهم انّ الوجود غير المادة و هو و اتباعه يريدون به غير المادة و غير المعنى المصدرى .

قال : « و كلّ مَن راجع وجدانه يعلم يقينا انه اذا لم تكن الماهية متّحدة بالوجود كما هو عندنا و لا معروضة كما اشتهر بين المشائين و لا عارضة كما عليه طايئفة (طائفة ظ) من الصوفيّة فلم يصح كونها موجودة بوجهٍ فان انضمام معدوم بمعدوم غير معقول و ايضا انضمام مفهوم بمفهوم من غير وجود احدهما او عروضه للاخر او وجودهما او عروضهما لثالثٍ غير صحيح اصلا فان العقل يحكم بامتناع ذلك » .

اقول : ان الاتّحاد قد يطلق و يراد (به . خ ل) شيء واحد اختلف اسماه او مفهوماه او شيء صار شيئا اخر او شيئان صارا شيئاً وَاحِداً اما بالمزاج او الانقلاب او كون الشيئين شيئا واحداً موجوداً من غير زيادة و لا نقص و لا انقلاب هذا الاتحاد الذاتى و الصفاتى الاتحاد فى الصفات بين شيئين

فالاوّل كالمترادف كأَسد و سبع و المراد هو المعنى الواحد.

و الثانى كما فى الصفات الثبوتية.

و الثالث بالانقلاب كالماء يصير هواء.

و الرابع كغذاء الشجر من الماء و التراب.

و الخامس كالعناكب فى بيت الزنبور تنقلبُ زنبوراً.

و السادس ان يكون شيئان شيئا واحداً من غير مزاج و لا امتزاج و لا انقلاب فى شيء منهما و لا زيادة و لا نقصان و احال هذا الاكثرون و ما ذكره المصنف فى اتّحاد الماهية بالوجود،

ان كان من الاول اتّحد المفهوم و من الثانى يتعدّد المفهوم و من الثالث يتّحد المفهوم مع ملاحظة الاتحاد و يتعدد بالتحليل و كذا من الرابع و الخامس و فى هذه الخمسة يكون بازاء المفهوم تَعدَّدَ اوِ اتّحَد اَمْرٌ متحقّق خارجى فى الماضى او الحال و لا كذلك الوجود و الماهيّة عنده و الّا لتساويا و اما السادس فمن احاله استراح و من جوّزه قال كما نقل عن الحسين بن منصور الحلّاج سبحانى ما اعظم شأنى و المصنف فى التوحيد لايثبت اثنين شيئا واحداً انّما يثبت واحداً يسمّى باسمين باعتبارين و هذا الاتحاد بين الوجود و الماهيّة عنده بهذا المعنى و يلزمه المفهومان امّا مفهوم الوجود الكلى بازاء فرد خارج فقائلٌ به و محتجّ به كما تقدّم و امّا مفهوم الماهيّة فهو يقول الموجود الخارجى هو الوجود لا غير و يلزمه انه ليس بموجود فى الخارجِ و انّما هو مفهوم و المفهوم امر اعتبارى عدمى و كلامه فى التحقّق و عدمه فرع عليه، هذا كلامنا لمّا راجعنا وجداننا و اذا تكلّمنا على عبارته فمفادُها ان الوجود فى الخارج هو الماهية و الماهية هى الوجود الّا ان الموجود يقال له الوجود لما تقدّم من قوله ان الماهيّة تصدق عليه فى الخارج و لايقال له الماهية لانه لايصدق عليها لا خارجاً و لا ذهناً لحكمه بالمغايرة ذهناً و هذا طريق معروف عند اهل التصوف و لقد قال عبدالكريم الجيلانى فى كتابه الانسان الكامل فى هذا المعنى :

صحّ عندى انّها عدمُ   مذ غدَتْ بالوجود مُشتهِرَه

قد يراها الخيالُ مِن بُعُدٍ قُدِّرَتْ فى الخيال مقتدِره
لم تكن غير حائطٍ نُصِبَتْ لك فيها الكُنوز مُدّخَرَه
انا ذاك الجدار و هيَ لهُ كنزهُ المختفِى لاختفِره
فاتّخِذها تصَوُّراً شبَحاً و هى رُوحٌ لَها لِتَعْتَبِرَه
اكمل الله حُسنَها فغدَتْ بجمال الإلٰه منتَشِره
لم تكن فى سواه قائمة فافهم الامر كى تَرى صوره

و هو يشير الى الماهية التى هى الغير و لهذا قال بعض محقّقيهم : و الماهية هى المسمّاة عندنا بالعين الثابتة اذا اعتبر ثبوتها فى العلم الازلى و بالحقيقة عند اشراق نور الوجود عليها و ظهور صورته فيها و قد تطلق الحقيقة على الماهية مطلقا مجازاً و قول العامة ماهيّة الشىء ما به هو هو لايصح عندنا على ارادة ما يحقّقهُ فى نفسه بل هى نوعيّة و الشىء ما له التحقق انتهى، و قد قال هذا قبل هذا الكلام : و ما به التحقّق و هو الوجود عندنا بالحقيقة و ان اطلقناه على الغير مجازاً و هو واحد بالذاتِ و الشّخص و ما يقبل التحقق و هو الماهيّة و هى واحدة بهذا المفهوم مختلفةٌ باختلاف ما صدق عليه هذا المفهوم انتهى، الّا ان هذا يخالف بظاهر كلامه المصنف فى قوله : و بالحقيقة عند اشراق نور الوجود عليها، و فى قوله : و ظهور صورته فيها، و فى قوله : و ما يقبل التحقق و هو الماهيّة، و يوافقه و يخالفه معاً فى قوله : مختلفة باختلاف ما صدق عليه هذا المفهوم و ان كانا فى الارادة متّفقين يسقى بماء واحدٍ،

و قوله «و لا معروضة كما اشتهر بين المشّائين» و كذلك المتكلمون لارادتهم من الوجود فى الحقيقة المعنى المصدرى و ان الشىء هو الماهيّة و ان اختلفوا فيها هل هى مجعولة ام لا ام ثابتة قبله،

و قوله «و لا عارضة له كما عليه طائفة من الصوفية» لان منهم من يقول بالاتحاد كما يقول المصنف و منهم من يقول بان الشىء هو الوجود و هُو ذات

الله تعالى او فعله على خلاف بينهم و الماهية عارضة له لانها حدود مراتبه كالمقسّمات او المشخصات و المعينات متحققة بتحققه او موهومة فان هذين الوجهين و ان لم يرتضهما الّا انهم وافقوه على عدم تحققها بنفسها و هو يقول اذا كانت ليست موجودة الّا بالوجود على الاراء الثلاثة فلو لم يكن الوجود موجودا لم يُوجد شيء لان الامر دائر بينهما امتنع وجود الاشياء من قبلها لا للاشياء و لا لها تعيّن كون الوجود موجوداً و قد سمعتَ مراراً ان هذه الادلّة مبنيّة على المصادرة لانه ان اراد به الوجود الحق تعالى صح بلا كلام و ان اراد به المخلوق على نحو ما ذكرنا مراراً من انه هو المادة و الصورة اتّحد مع الماهيّة و تعدّد المفْهوم فى التحليل الذهنى و ان اراد بهذا المخلوق المعنى المصدرى ارتفع النزاع،

فان قلت يعنى بالوجود امر الله الذى به قوام الاشياء كما قال سبحانه و من اياته ان تقوم السمآء و الارض بامره و قال الصادق عليه السلٰم فى الدعاءِ كل شيء سواك قام بامرك، و لا ريب ان ذلك امّا الفعل او الوجود و لا جائز ان يكون الفعل كما[1] قرّرتَ لان الاشياء تتركّب منه و لايكون هو الاشياء كما هو رأى ضرار و اصحابه الذين زعموا ان ارادة الله تأكل و تشرب و تنكح و تحيى و تموت فلم يبق الّا ان تقوّم الاشياء به تقوُّم صدورٍ و ليس بمراد المصنف فلم يبق الّا الوجود و هو ذات لا عرض على ما تعترف به انت،

قلتُ انا معترف بان امر الله الّذى به قام كلّ شيء قيام الركنية هو الوجود و لكن ليس مرادى منه و من قيام الاشياء به حيث تذهب لانى قد اشرتُ سابقا الى مرادى و الآن اشير اليه لئلّايلتبس الحق بالباطل فاقول اعلم ان اوّل ما صدر عن فعل الله سبحانه الراجح هو الامكان لانه عز و جل كان و لا شيء معه و كان

---

[1] جدير بالذكر انا وجدنا فى النسخة المخطوطة التى صححها المصنف (اع) بيده الشريفة صفحتين تقريباً من قوله «قرّرتَ لان الاشيآء...» الى قوله «اعنى الكون فى الاعيان» قد خطّ عليها و يبدو انه اريد حذف هذين الصفحتين و ما ندرى انه هل هذا من تصحيحات المصنف ام من غيره و لما لم تكن هذه العبارات محذوفة فى النسخ المطبوعة تركناها هنا ايضاً و الغرض نقل ما شاهدناه فى النسخة المصححة.

عالما و لا معلوم و قادراً و لا مقدور و سميعا و لا مسموع و بصيراً و لا مبصر و ذاكراً و لا مذكور فاحدث الفعل بنفسه و لايتقوّم الّا بمتعلق فالفعل و متعلقه اوّل الامكان و لا اوّل له محدث غير ذاته فكوّن تعالى من نفس ذات فعله الامكانات لجميع الاشياء لكل جزئى امكان كلّى اضافى لايتناهَى و هذا هو العلم بالاشياء السابق (على. خ‌ل) المشيّة اى المشيّة الكونية و هو العلم الذى لايحيطون بشىء منه الّا بما شاء منه بالمشيّة الكونية ثم شاء بمشيّته الكونيّة تكوين ما شاء ممّا شاء امكانه فاوّل كائن عن فعله التكوينى هذا الوجود و هو الماء و هو ن و القلم و ما يسطرون و هو الحقيقة المحمديّة فقسمه بقاسم محبّته اربعةعشر جزءاً بجهات قابليّته ثم خلق من صفته وجوداً دون ذلك كما خلق من صفة جرم الشمس نوراً اشرق على القوابل للنور و هى الكثيفة كالارض و ما عليها و الكواكب و هذا نور اشتُقّ من صفة النور الاصلى فخلق منه الانوار الاربعة العالين الذين لم يسجدوا لادم عليه السلٰم ثم خلق من شعاعها انوار الملائكة الكروبيّين المسمين بملائكة الحجب و هكذا الى الثرى كل سافل خلق من صفة العالى فترامت المراتب الى الثرى قبولا و عكوساً و افراد كلّ مرتبة لكل فرد منها حصّة هى مادته و حصّة من هيئتها هى صورته و كل ما فى هذه المرتبة من نوعى الحصتين قائمةٌ بما فوقها قيام صدورٍ و كل فردٍ منها قائم بمادته و صورته قيامَ ركنيٍ و بوجهه من المرتبة التى فوق مرتبته قيام صدور فهذا معنى ان كلّ شىء قام بامره و هذا معنى القيوميّة فى كلّ شىء، فخذها هديّة منّى اليك بقوّةٍ و كن من الشاكرين فانّك لاتظفر بمثلها من غير كتبى و رسالتى (رسائلى. خ‌ل) على هذا النحو الصافى النّقى و افهم مرادى من قيام الصدور انه كقيام الكلام بالمتكلم مع انه قائم فى الهواء و كقيام نور الشمس بها مع انه قائم بالجدار فالذى تقوَّم به زيد ان كان بما فوق رتبته فهو قيام صدور و ان كان بما فى رتبته فهو كل وجود رتبته او حصته منها فان كان كل وجود رتبته فهو قيام صدور اذ يلزم من هذا انه كلّه فى زيد و كله فى عمرو و كله فى الفرس و لايعقل الّا بمظاهره لا بذاته و ان كان حصّة منها فان كان عارضاً صدّق قول المشائين و ان

كان معروضا صدّق قول الصوفية و ان كان جزءاً من حقيقة زيد فان كان هو المادّة جاء الحق و ان كان غيرها و غير الصورة بطل الحق المتفق عليه بان زيداً عبارة عن الحيوان الناطق لا غير فكم اكرّر الكلام و اردّده للافهام،

فقوله «فانّ انضمام معدوم الى معدوم غير معقول» هذا غير معقول اى غير صحيح فى العقل لانه مصادرة حتى يثبت انها عدم بالدليل الكشفى الحقيقى لا المُدَّعى فان جميع استدلالاته هى التى نفاها اوّلاً من الابحاث الحكمية و التخيلات الصُّوفيّة لانّه انّما يكون معقولا اذا كان وجودها غير معقول بدون الوجود على المعنى الذى قرّره و امّا على فرض انها غير موجودة تكون معدومة فلا شك فيه،

و كذا قوله «انضمام مفهوم بمفهوم من غير وجود احدهما او عروضه للاخر او وجودهما او عروضهما لثالثٍ غير صحيح اَصْلاً» فان القول بوجود للشىء غير ما يصْدق عليه حدّه المتعارف بحصة الجنس القريب و حصة الفصل لم يثبت الّا على نحوِ ما قررنا سَابقاً من ان الوجود اِما المعنى المصدرى اعنى الكون فى الاعيان كما[1] هو معنى الوجود عند العامّة او حقيقة الشىء التى هى مجموع ركنى ماهيته من المادة و الصّورة و هذا هو الّذى صدر عن فعل الله و اختراعه و لم يصدر عن الله غير الوجود و هذانِ الركنانِ اللّذانِ هما حقيقة ان كانا هما الفائضين عن فعل الله فهما الوجود و ان لم يَكونا الوجود فقد فاضَ عن فعله غير الوجود و لم يقل به احد و ان كانا غيره و لم يكونا فائضَيْنِ عن فعله تعالى فهما قديمان على ان الله سبحانه هو الذاكر قبل المذكور فاذا وجد المذكور ذكره بما هو عليه من الحقيقة فهل يذكره بوجوده ام بغير وجوده فاذا قلتَ بوجوده قلنا بوجوده الذى هو حقيقته ام لا فان قُلت بالذى هو حقيقته قلتُ حقيقته ما حدّه الحقيقى شرحه و تفصيله و ليس غير المادة،

و قوله «فان العقل يحكم بامتناع ذلك» يحكم العقل بامتناعه.

---

[1] الى هنا محذوف فى النسخة المصححة.

قال : «و ما قيل بان موجوديّة الاشياء بانتسابِها الى الواجب الوجود فكلام لا تحصيل فيه لان الوجود للماهية ليس كالبنوّة للاولاد حيث يتّصفون بها لاجل انتسابهم الى شخص واحد و ذلك لان حصول النسبة بعد وجود المنتسبين و اتّصافها بالوجود ليس الّا نفس وجودها قال بهمنيار فى التحصيل انا اذا قلنا كذا موجود فانا نعنى امرين احدهما انه ذو وجود كما يقال ان زيدا مضاف و هذا الكلام مجازى و بالحقيقة ان الموجود هو الوجود كما ان المضاف بالحقيقة هو الاضافة».

اقول : لمّا قرّر مذهبه بان الوجود متحد بالماهيّة خارجا وإن تَغايَرَا فى الذهن و اخذ فى الاستشهاد على ثبوت الوجود للاشياء بوجوه منها ما ذكره فى هذا الاستشهاد من انه لو لم يكن موجوداً لم يكن موجود قطّ و ذكر مذهبه بالاتحاد ذكر مذهب المشائين و الصوفية و القائلين بالانتساب لثلاث ارادات فى ذكر هذه المذاهب :

احدٰها ان الكلّ ينسبون الموجودية للاشياء الى الوجود و لا ينسب احد منهم وجود الاشياء انفسها و الّا لزم ما قرّر سابقاً و ان اختلفوا فى الوجود ما هو بكونه عارضا لها او معروضا او بانتسابها الى جاعلها او هو اِلٰهُهَا و خالقها.

و الثانية ان ظاهر كلام هؤلاء ليس بصحيح بل هو ظاهر البطلان.

و الثالثة ان مرادهم لعله هو كون العارضيّة او المعروضية ليس بحسب الخارج بل باعتبار ذهنى و ان الكلّ منهم قائل بالاتحاد الخارجى فيكون النزاع لفظيا و لهذا قال فلم يصح كونها موجودة بوجه يعنى لم يكن وجودها كما قلنا وَ لا كما يقولون هؤلاء فلهذه الارادات تعرّض لذكرِ اقوالهم و ذكر كلام القائلين بالانتساب و ابطله كما سمعتَ الا ان ابطاله راجع الى ظاهر اللفظ لان المصنف يؤوِّل مذاهب المتألّهين من الصوفيّة الى مذهبه فقال فى ابطال ظاهر كلام اهل الانتساب ان كلامهم لا تحصيل فيه لان الوجود للماهيّة ليس كالبنوّة للاولاد الخ ، يعنى ان الانتساب ظاهره ان يوجد المنتسبان قبل الانتساب لانه متفرع على وجودهما و الماهية ليست موجودة قبل اتصافها بالوجود ليصح انها موجودة

بانتسابها اليه بل اتّصافها بالوجود نفس وجودها بخلاف البنوة للاولاد و لقائل ان يقول انّ التمثيل مستقيم فان البنوة مساوقة لوجود الاولاد فى وجودها فى الخارج لانا لانريد بالبنوة نفس وجودهم و انما نريد المساوقة التى هى تمثيل للدليل فان انتساب الاشياء اليه تعالى مساوق لوجودهم فامّا ان يكون وجوداتهم عين انتساباتهم اليه تعالى او غيرها فان كانت غيرها انتقضت ادلّته فى اتّحاد العاقل بالمعقول كما يأتى و ان كانت وجوداتهم عين انتساباتهم اليه تعالى كما قرّره العارفون فى علمه تعالى بالاشياء بالعلم الاشراقى الحضورى فان حضورها لديه عين انتسابها و ليس لها وجود يعقل قبل ذلك الحضور الذى هو نفس الانتساب و اثبات موجوديّتها انها عين انتسابها اليه عز و جل متحقق بعين ما استدلّ به فيما بعد من اتّحاد العاقل بالمعقول و ما قاله بهمنيار نقول به و نلتزمه على نحو ما اقرّره لك من قوله «ان الموجود هو الوجود» و معنى كون التزامنا بذلك مشروطا بكونه على ما اقرره انى اقول انّ الوجُود الذى هو الموجود هو الوجود المخلوق و الوجود الحق تعالى هو الموجود الحق عز و جل و لا اتّحاد بين الوجودين و لا الموجودين و لايطلق شىء من احدهما على شىء من الاخر لا فى الذات و لا فى الصفات و لا الافعال و لا العبادة و امّا الاسم اللفظى فموضوع فى الوجود الواجب تعالى بازاء عنوان توحيده و معرفته و هو شىء خلقه اللهُ سبحانه وصْفاً لمعرفته وصفَ استدلالٍ عليه لا وصفاً يكشف عنه تعالى و هى (هو. خ‌ل) ليس كمثله شىء و الّا لَعُرِفَ الله سبحانه بذلك الشىء الذى فرض انه مثل لعنوانه و فى الوجود الحادث موضوع بازاء ذلك الوُجودِ الحادث و ليس بين العنوان و الحادث اشتراك معنوى لانه بوضعينِ مختلفينِ الاول حقيقة و الثانى حقيقة بعد حقيقة و مرادنا بقولنا حقيقة بَعد حقيقة انّ الثانى يجوز اطلاق المجاز عليه باعتبار المعنى فى جهة العلية و المعلولية فى الذوات او الصفات او فيهما لا باعتبار ان الوضع للاوّل و الثانى استعمل اللفظ الموضوع للاول فيه لعلاقةٍ بل الوضع الثانى وضع اوّل ايضاً و لا اشتراك لفظى لانا نشترط فى الوضع المناسبة الذاتية بين اللفظ و المعنى بان يكون بين مادة اللفظ و مادة

المسمى مناسبة ذاتية و بين هيئة اللفظ و صفة المعنى كذلك و هذا الاعتبار متحقق بالوضع بازاء الوجود الحادث و اما فى العنوان فلاتتحقق المناسبة الّا من باب التفهيم و التعبير و ليست ذاتية و الّا لكان لذلك العِنْوان مِثل و لو فى جهة ما فيلزم ان يكون الله سبحانه يعرف بذلك و هو باطل لان الله عز و جل قال فى كتابه العزيز ليس كمثله شيء فلو كان للدليل عليه شبيه او مناسب بجهة ما لعرف به، تعالى عن ذلك علوا كبيرا فافهم ان كنت تفهم فلم‌يبق بينهما الّا نسبة الاشتراك فى تسمية التعبير و التفهيم خاصة فلذا قلنا انه حقيقة بعد حقيقة،

و على هذا و مثله مما ذكرنا سَابِقاً و نذكر انّا اذا تكلّمنَا فى الوجودِ فانّما نعنى به الوجود المخلوق و على هذا فنقول بظاهر كلام بهمنيار و لانقول بمراده و لا بمراد المصنف منه لانه يريد به الوجود الحق او الوجود المطلق فالوجود المخلوق هو الموجود المخلوق و ليس له حقيقة الّا ذاته و لهذا قال اميرالمؤمنين صلوات الله عليه : انتهى المخلوق الى مثله ه، و قول بهمنيار الحكيم : انا اذا قلنا كذا موجود فانا نعنى امرين احدهما انه ذو وجود كما يقال زيد مضاف و هذا الكلام مجازى ه، مقرّر للامر الثانى بان الموجود هو الوجود و ان لحاظ المغايرة مجاز فيحمل على المعْنى العامى اى الكون فى الاعيان، و كذلك قوله « كما ان المضاف هو الاضافة » و هذا شاهد للقول بان الوجود هو الانتساب الى الواجب،

و امّا قولى بانى لااقول بمرادهم فلانهم يزعمون بانّ الوجود موجود متأصّل فى الخارج جزئى[1] حقيقى ليس فيه لذاته جهة تعدّد بوجهٍ ما و هو الوجود الحق تعالى ليس كما يريدون لانهم يريدون بان الموجودات وُجِدت بنسبتها الى الوجود الحقّ تعالى و ان لم‌يكن الوجود فيه مستَنِدين الى انّ صِدْقَ المشتقِّ عَلَى شيءٍ لَايقتضى قيامَ مبدأ الاشتقاقِ به فانّ صدقَ الحدّادِ مَثلاً اِنّما هو

---

[1] قولى جزئى لااريد به ما يقابل الكلّى لانه تعالى ليس جزئيا بهذا المعنى و لا كلّيّا لانهما صفة الحادث و انما اريد بالجزئى المتشخّص بذاته اى المتميّز لا المتشخص بالمشخصات فان هذا حادث فافهم. منه (اعلى الله مقامه).

بسبب كونِ الحديدِ موضوعَ صَناعَةِ ذلك الشخص و هذا يُشْعرُ بِانّ الوجود لم يرتبط بشيء من الممكنات لانه عندهم شيء واحد جزئى بسيطٌ حقيقى و هو الله تعالى،

و انا اقول مثلاً بانّها موجودة بنسبتها اليه تعالى و تلك النسبة هى عينُ وجوداتهم و هى وجودات متكثرة اذا نسبتها بعضها من بعض وجدت مراتبها مختلفة كلّ سافلةٍ شعاعٌ للعالية على نحو ما سبق و كلّ هذه الوجودات عين الموجودات و ذواتها بما انتسبت به انتساباً اشراقيّاً فقولى غير قولهم و ان صلح اللفظُ لى و لهم فى بعض الاحوال لانى اقول بهذه النسبة بهذا المَعْنى و هم يقولون يصح اطلاق المشتق على شيءٍ بسبب انتساب ذلك الشيء الى مبدئِهِ انتسابا مخصوصا و اطلاق الوجود على الممكنات كذلك لا ان الوجود قائم بها نحواً مِنَ القيام بل الوجود عينُ ذاتِ الواجب و لا تعدّد فيه اصلاً و ما سواه من الموجودات لاجل انتسابِها اليه تعالى انتساباً خاصّاً صار موجوداً و تطلق عليه الموجودية و لايتوهم انهم يقولون باختلاف مفهوم الوجود فى الواجب و الممكن فانهم يطلقون الموجود على الواجب ايضا اذ ذاك اختلاف فى المصداق دون المفهوم و يجوز ان يكون المصداق مختلفاً مع كون المفهوم واحِداً فى الجميع كما سيجيء و الحاصل انهم يقولون بوحدة الوجود دون الموجود على الوجه الذى مرّ ،انتهى ما نقل من معنى كلامهم، و المصنف نقل كلام بهمنيار مستشهداً به لتوافق الارادتين و اتّحادِ المرادَيْن،

و ربّما جمع بين مذهب المصنف ايضا و مذهب اهل الانتساب بان المراد بالانتساب هو الوجود الارتباطى التعلقى و هو قد قال ان جميع الوجودات الامكانية هى عين التّعلقات و الارتباطات فصرّح هو بالمراد و هم عبّروا عنه بالانتسابات فلذا قالوا بان تلك الانتسابات مجهولة الكنه و الحقيقة كما قال هو ان الوجود مجهول الحقيقة و انما اعترض على ظاهر كلامهم كما تقدم و ان كان مراده مرادهم و ما توهّم من ان صريح قولهم ان الماهية اثر الجاعل و ان اطلاق المشتق على شيء لايستلزم قيام مبدأ الاشتقاق به ينافى مراد المصنف يعارضه

قولهم ان الجاعل هو الماهيّة يوافق قول المصنف تبعا لمحققى مشائخ الصّوفية و كبارهم من ان الجاعلية و المجعولية فى الحقيقة يرجعان الى تطوّرات المبدأ الاوّل فى مراتب مظاهره و اطواره فى شؤونه و قولهم ان اطلاق المشتق لايستلزم قيام مبدأ الاشتقاق به مع قولهم و اطلاق الوجود من هذا القبيل قيل يريدون بمبدأ الاشتقاق الوجود المطلق و لا ريب انه من حيث هو مطلق لايكون مقيّدا بالقيام بها و انما القائم نحواً من القيام طور من اطواره فتتفق الارادتان، و المعروف من مذاهب الاوائل من اساطين الحكماء الذين اخذوا عن الحكمة السّماويّة التى نزل بها الوحى على انبياء الله عليهم السلٰم انهم وافقت عباراتهم عبارة مَن تأخر عنهم الّا انهم يريدون منها معنى يوافق الحق لانهم يريدون بان الوجود القائم بها نحواً من القيام اى مما يسمّى قياماً لغة فى كل شىء بحسبه و هو طور من اطوار الحقّ سبحانه اى من اطوار ظهوراته بافعاله و مفعولاته فالاوائل يريدون انه تعالى يظهر بفعله و مفعوله الظهور الفعلى و هو على حاله قبل فعله و مفعوله و بعدهما لم يتحوّل من حال الى حال و لاتتبدّل عليه الاحوال و لايعتريه التغير و الزوال و لم يتنزّل من رتبة الذات الى رتبة الافعال و انما معنى ظهوره بهم اظهاره لهم بهم و هى الظهورات الفعلية و المفعولية و عبارتهم السابقة تصدق على هذه المعانى و امّا من تأخر عنهم فاخذوا العبارة بعينها بان ذلك طور من اطوار ظهوراته كما قال الاوّلون و ارادوا به انه تعالى يظهر بذاته فى افعاله و مفعوله و ان الجاعل هو المجعول و العاقل هو المعقول و الفاعل هو المفعول و قالوا الذات واحدة و النقوش كثيرة و يقول شاعرهم من اتباعهم :

كل ما فى عَوالِمِى من جمادٍ و نباتٍ و ذات رُوحٍ مُعَارِ
صُوَرٌ لى خلعتُها فاذا مَا زِلتُها لاآزولُ و هى جوارى
انا كالثوبِ اِنْ تلوّنتُ يوماً باحمرارٍ و تارةً باصفِرارِ

فاذا اجمل هؤلاء فى عباراتهم ربّما وافقتْ ما اجمل الاوائل و اذا صرّح كلّ بمراده افترقوا فغرَّب الاوائل و شرّق الاواخر و كل ميسّر لما خلق له و كلٌّ

عامِلٌ بعمله و الى الله ترجع الامور و انّ فى كلماتهم لمستفضعاتٍ (لمستفظعاتٍ. خ‌ل) من الامور لو تصدّيتُ لكشف ما فيها من المنكرات لرأيت ما تضيق به الصدور و لاتسعه السطور و انهم ليقولون منكرا من القول و زوراً و ان الله لعفو غفور لمن لم يستمر على حاله من بعدِ مَا تَبيّنَ لَهُ الهدى.

قال: «الخامس انه لو لم يكن للوجود صورة فى الاعيان لم يتحقق فى الانواع جزئى حقيقى هو شخص من نوعٍ و ذلك لان نفس الماهية لاتأبى عن الشركة فى كثير و عن عروض الكلّية لها بحسب الذهن و ان تخصصت بالف تخصيصٍ من ضم مفهومات كثيرة كلّية اليها فاذن لا بد ان يكون للشخص زيادة على الطبيعة المشتركة تكون تلك الزيادة امرا متشخّصا لذاته غير متصور الوقوع للكثرة و لانعنى بالوجود الّا ذلك الامر فلو لم يكن متحقِقاً فى افراد النوع لم يكن شىء منها متحقِّقا فى الخارج هف».

اقول: قوله «لو لم يكن للوجود صورة فى الاعيان» المراد بالصورة مطلق الحصول فانّه فى الظاهر صورة الوجود يعنى اثره الدالّ عليه و لايريد به الصورة المعروفة المشتملة على الحدود لان البساطة الحقيقية تنافيها يقول لو لم تكن فى الخارج للوجود ما يدل على تحقّقه فى الخارج بان تكون اشياء موجودة فى الخارج لايجوز ان يستند وجودها الى نفسها على ما قرره سابقاً مثل قوله: اذ لو كانت موجودية الاشياء بنفس ماهيتها لا بامر خارج لامتنع حمل بعضها على بعض و الحكم بشىء منها على شىء، و امثاله و قد تقدم بما فيه لم يتحقق فى الانواع اى فى كل نوع من الانواع جزئى حقيقى بحيث يكون شخصا من نوعٍ منها لانه اذا لم يتحقق من جهة الوجود الذى يتحقق بنفسه و ذاته فى الخارج لاً بشىء غيره فاِمّا ان يتشخّص و يتحقّق بنفسه و هذا شىء للوجود لا له او بامورٍ اعتبارية و هى ليست موجودة فلاتوجد غيرها او بنفس الماهية و هى بدون حقيقة الوجود لا وجود لها الّا فى الذهن و هى كلّية لايمتنع من وقوع الشركة فيها بين كثيرين و تعرض لها الكلّية لانها المفهوم الذهنى العام و لو فرض لها ضمّ كلّيّاتٍ كثيرة بينها بنسبة بعضها الى بعضٍ العموم و الخصوص مطلقا او من

وجهٍ بحيث يتخصّص جهة عموم بعضها بجهة خصوص بعضٍ كالطائر الولود[۱] لم تنخلع عن العموم فلايتشخص بنفسها جزئيُّها فلا بد له من امر زائد على طبيعة نوعه متشخّصٍ فى الخارج بنفسه يمتنع وقوع الشركة فيه للكثرة لذاته ليكون ذلك الفرد الجزئى البارز من نوعه بذلك الزائد متشخِّصاً و ذلك الامر الّذى به تشخّص الجزئى هو الوجود هذا مراده من معنى كلامه و اقول انّ المشخِّصات الَّتى بها يتشخّص الفرد الواحد من النّوع لَيْسَتْ من نوعِ الذّوَاتِ الّتى هى المَوادّ و انّما هى من نوع الهَيْئاتِ لانّها من قبيلِ الحُدُود و ان كَانَتْ جزءاً من الماهيّة باعتبار كونِها من متمّماتِ القابليّة و لها ماهيات كلية لكل حدٍّ مشخّص ماهيةٌ هو حصّة منها مجموعُ "مبتدأ" تلك الحصصِ فصل "خبر" يتميز به نوع ذلك الجنس الذى منه حصّة تتقوّم بذلك فهيولى المواد اجناس و هيولى الفصول اجناس مثلها سُلِخت[۲] فى الحقيقة من هيولى الاجناس و ان كانت حصص الاجناس تتقوّم بالفصول تقوُّمَ اختصاصٍ و تعيّنٍ فالماهيّة النّوعية التى تكون مادة الجزئى الخارجى حين تحقُّقِهِ فى الخارج منها كلّيّة عامّة و هى التى من نوع الذواتِ كما ذكرنا قبل و الحصّة المأخوذة لزيد او لعمرو منها ذاته التى هى وجوده عندهم و مقبوله و الماهية النوعيّة التى تكون صورة الجزئى الخارجى حين تحقّقه فى الخارج منها كليّة عامّة و هى الّتى قلنا انها من نوع الهيئات و الحصّة المأخوذة لزيدٍ او عمرو منها هى ماهيتُه و قابليته و المشخِّصَات للفرد الجزئى فى الخارج حدود للحصّة الوجودية الماديّة كلّ حدٍ حصّةٌ من ماهيّة كلّية مجموع تلك الحدود فصلٌ لنوعٍ و هى لكلّ فردٍ من افراد ذلك النوع و لٰكنها تختلف فى اجزائها او جزئيّات جزئى منها بالشدة و الضعف و القلّة و الكثرة فى المرتبة و الجهة و المكان و الوقت و فى ترتيبها الوضعى فلذلك اختلفت افراد النّوع فى اكثر احوالها و صفاتها و مراتبها و آجالها مع استوائها فى نوعِها فكل

---

[۱] الطّائر الولود هو الخفّاش. ۱۲.

[۲] سلخت اى اشتقت لانها خلقت من المواد. منه (اعلى الله مقامه).

واحد من المشخّصات للحصّة الوجوديّة النوعيّة حصّة من ماهيّة كليّة و هذه الحصّة حدّ من حدود تشخص الشخصِ سواء اعتبرنا ذلك الحد المشخّص جزءاً كما فى ظاهر الحال او جزئيّاً كما هو فى الواقع و المصنّف استدلّ بوجود جزئى خارجى متشخّصٍ من ذلك الكلّى العام الذّهنى على وجود فردٍ متشخّص بذاته به يتشخّص ذلك الجزئى المتشخّص لان الماهية الذّهنية لاتقبل ذلك و الّا لجاز امتناعها لقبول الشركة فى كثيرين و لايكون من انضمام امثالها اليها و لايكون التشخص من نفسه و لايكون الّا من خارجى متشخّص بنفسه و هو الوجود و هذا كلام من انحصرت مداركه فى المفاهيم لان علمه علم اخبارٍ لا علم عيانٍ و لو كان علم عيانٍ لماجَعل منشأ التشخصات هو الوجود لانه ان جعله من علل الوجودات لم يكن به التشخص لان العلل (كذا) الوجودات علل فاعلية و منْها يصدر التّأثير خاصّة و التّشخصات من لوازم الماهية و توابعها لانها حدودها و ان جعله من علل الماهيات اثبتَ ما نفاه هو و غيره من انّ المشخصات و الحدود ليست من لوازم الوجود و انّما هى من لوازم الماهيّة ثم ان المشخّصات منها نوعِيّة و منها شخصية و التشخّص الجزئى به تتكثر الافراد بما يلحقها من المميّزات لبعضها من بعض و لاتكون من بسيطة الحقيقة و لا من متفق الحقيقة لان البسيط لا تكثر فيه و المتّفِق لا اختلاف فيه فلو كان الوجود منشأ للتميز بين الافراد افراد الانواع لكان مركّباً مختلفَ الحقيقة فحيث كان الجزئى الخارجى المتشخّص بما هو خارجى متشخص متشخصاً بالحدود المختلفة كان كل حدٍّ منها حصّة من ماهية كليةٍ كان مجموعُ تلك الحِصصِ المختلفة من ماهيّاتها المتعدّدة المختلفة هو منشأ تشخص ذلك الجزئى فاستغنت تلك الهويّات الخارجيّة فى تشخصها و تمايزها بعضها عن بعض عن الوجود لان الوجود ان عنى به الفاعل عز و جل فانّما ميّزها ببعضِها عن بعضٍ لم تكن جزءاً منه و لا تنزّله بذاته و جعلوا له من عباده جزءا انّ الانسان لكفور مبين و ان عنى به الوجود المصنوع فان رضى بانه مادة كل الاشياء المصنوعة و كل فردٍ جزءٌ منه اى من حقيقته هو مادة ذلك الفرد و جزء من هيئته هى صورة ذلك الفرد فذلك

ما كنا نبغي و ان عني غير هذين و على غير ما قرّرنا سَابقا في بيان تقوّم الاشياء بموادها تقوّم ركني فعليه ان يثبّت العرش اوّلاً ثم ينقش فيا ايها الناظر في كلامي فايّاك ان تقول هذا شيء لم يَقل به احد من العلماء و لا الحكماء فان كنتَ مقلِّداً لهم فليس لنا معك كلامٌ و الّا فتفهّم و تفطّن تسلم و لاتكذّب بما لم تحط به علما و لما يأتك تأويله و الله سبحانه ولى التوفيق.

قال: «و اما قول انّ التشخص من جهة الاضافة الى الموجود الحقّ المتشخص بذاته فقد علم فساده بمثل ما مر فان اضافة الشيء الى شيء بعد تشخصهما جميعاً ثم النسبة بما هي نسبة ايضاً امر عقلي كليّ و انضمام الكلّي الى الكلّي لايوجب الشخصيّة هذا اذا كان المنظور اليه حال النسبة بما هي مفهوم من المفهومات و ليست هي بذلك نسبة اى معنى غير مستقل و اذا كان المنظور اليه حال الماهيّة بالذات فليست هي بحسب نفسها محكوما عليها بالانتساب الى غيرها ما لم يكن لها كون هي تكون بذلك الكون مَنْسوبة الى مكوّنِها و جاعلِها و لا نعنى بالوجود الا ذلك الكون و لا يمكن تعقّله وَ اِدْراكُهُ الّا بالشهود الحضورى كما سيتّضِحُ بيانه».

اقول: و قوله «و اما قول ان التشخص» الى قوله «فساده» قد تقدّم انّه انما ابطل ظاهره و امّا باطنه يعنى مرادهم فقد حاول توفيقه مع مذهبه و هو قائل به و يأتى عن قليل بيان ما يدلّ على هذا من كلامه و اما نحن فنقول بموجبه و ليس كما اراد و لا كما ارادوا و قد تقدّم و يأتى،

و قوله «بمثل ما مر» يشير الى قوله قبل فى رد كلامهم هذا فكلام لا تحصيلَ فيه لان الوجود للماهيّة (ليس. خ ل) كما للبنوّة للاولاد الخ، و قد تقدّم ابطال اِبطاله فراجعه و اراد بمثل ما مر ان غير هذا الدليل يدل على ابطاله ايضا و لعلّه ما اراد به هنا و لذا اتى بتعليله بالفاء ليدل على ارتباطه بالاوّل و هذا التعليل كما تقدّم عليل، فان هذه الاضافة للشيء الى شيء هى عين وجود نسبة المضاف فلايتحقق قبلها كما يتوهمه المصنّف حيث اثبته فى احد الاعتبارين قبل النسبة بقوله «و اذا كان المنظور اليه» و يأتى الكلام فيه،

و قوله « ثم النسبة بما هى نسبة امر عقلى كلّى » فيه ما تقدم مراراً من ان كلّ معْقولٍ فانه فى الذهن امر وجودى ظلّى انتزاعى انتزع من خارجى متحقّق و امّا كونه كلّيا فمن تعقّله باعتبار ما يفهم من لفظ اسمه و هذا الشبح لايصدق بالمطابقة على ما فى الخارج الّا مع تقييده بِمشخصاته و الا لكانت حقيقة الجنس نوعا كاسم الحيوان فى صدقه على زيد و الفرس فانهما بهذا الاعتبار فردانِ من نوع لا فردا نوعين من جنس على انه ليس كل انتزاعى كلّى بل تكون الصور جزئيّة اذا انتزعت من جزئى فانّك اذا اردت تصوّر زيد لاتتصوّر حقيقة نوعه لتكون تلك الصورة كلّية ،

و قوله « و انضمام الكلّى الى الكلى لايوجب الشخصية » انّا قد قدَّمْنَا انّ التّشخص الخارجى ليس منشأه الوجود لكونه اعم و العام لايخصّص تشخيصاً و انّما منشأه ان تحضر فى الذهن كلية ذاتية اى مادّية و يحضر معها كليات صفاتية فيأخذ حصّة من الاولى هى مادة المتشخص و يأخذ من تلك الكليات حِصصاً مشخِّصة هى حدود حصّة الاولى و بهذه الحصص الصفاتية يتشخص ،

و قوله « هذا اذا كان المنظور اليه حال النسبة بما هى مفهوم من المفهومات و ليست هى بذلك الاعتبار نِسْبية » فيه ان النسبة ان نظرتَ اليها من حيث هى هى فكما قال و لكنا ننظر اليها من حيث هى نسبة فهى بهذا الاعتبار نسبيّة اى غير مستقلّة مثاله اذا تصوّرتَ العرضَ من حيثُ هو هو فانه ح ذات امّا اذا تصوّرته من حيث هو عرض فانّه يتوقّف تصوره على حضور معروضه فهو اذ ذاك عرض فتصوّر تلك النسبة من حيث هى نسبة و المنظور اليه و هو المنسوب كذلك فانه لاينظر اليه من حيث هو هو لان كل شىء نظر اليه من حيث هو هو انقطعت بهذا الاعتبار عنه نسبة الارتباط و الانتساب لا فرق بين الماهيات و الوجودات و لا بين الذوات و الصفات اذ ليس هذا نظر حقيقة على ما هو عليه و انما النظر و الاعتبار الذى تنشأ عنه الاثار و تُبنى عليه الاحكام ان تنظر الشىء على ما هو عليه فتنظر المفتقر اليه حال افتقاره و الغنى عز و جل فى غناه فتنظر الى المنظور اليه من حيث هو منتسب لان ذلك هو ما هو عليه فى نفس الامر و

هو عين وجوده كما اعترف بهذا المعنى فى مواضع متعدّدة فى كتابه هذا و غيره،

و قوله «و اما المنظور اليه بالذات» الخ، هذا النظر هو حيثيّة النظر الاول اى من حيث هى مفهومات لان المآل واحد و ان تغيّرت العبارة فهى من حيث حقيقتها و هى كونها منسوبة محكوم عليها بالانتساب على ان هذا الحكم لايخرجها عن حقيقتها و فقرها بل لو حكم عليها بالغنى كان حاكما على وهمٍ بوهمٍ و ما هذا الفرض الذى فرضه المصنف الّا مثل قولك اذا كان المنظور اليه نور الشّمس المشرق على الارض بما هو هو او من حيث مفهومه مع قطع النظر عما هو عليه فى نفس الامر فانك لم تقع على شىء من حقيقته و لايخرجه فرضك عما هو عليه و سيأتى فى كلامه ما يلزم منه على رأيه صحة هذه الدعوى الّتى سعى فى ابطالها فى مثل قوله فى الاستشهاد السابع حيث قال : انهم قالوا ان وجود الاعراض فى انفسها وجوداتها لموضوعاتها، اى وجود العرض بعينه حلوله فى موضوعه و لا شك ان حلول العرض فى موضوعه امر خارجى زائد على ماهيته الخ، و هذا يلزم عليه القول بالانتساب و قال فى اخره : فكذلك حكم الجواهر و لهذا لا قائل بالفرق انتهى، و لايلزمُنا حيث رددنا كلامه هذا هناك نقض كلامِنا لان حقيقة الوجود للشىء عندنا وجود موصوفى و وجود صفاتى فوجود زيد مثلا حصة من الموصوفى و هى مادته و هو وجوده و هو الحصة الحيوانية من نوعه و حصة من الوجود الصفاتى و هى صورتهُ و هى ماهيته الاولى اى انفعال الحصة الاولى و قابليتها و هى الحصة الناطقيّة من نوعه فبالنسبة الى العرض ليس مادته حلوله فى المعروض و لا صورته و بالنسبة الى ما ذكر من الانتساب فليس كما ارادوا و لا كما اراد بل الاشياء منتسبة الى فعله لا الى ذاته تعالى و نسبتها الى فعله كنسبة الضرب الذى هو اثر ضرب الفعل الماضى اليه فوجودها متقوّم بفعله تعالى تقوّم صدورٍ فوجودها الظّاهرى الموادّ مع الصور و الصدورى انها اثر فعله فمنْ عرف نفسه فقد عرف رَبَّهُ فلايرد علينا بَحْثٌ لا هنا و لا هناك على انه ليس له كون زائد منها على الانتساب اليها اذ معناه

كونه نوراً لَهَا لَا انّ معناه انّه هو ليحتاج الى كونٍ غير الانتساب فان الانتساب هو نفس كونه و اذا اردتَ معرفة هذا من كلام المصنفِ فانظر الى قوله فى اتحاد العاقل بالمعقول و الحس بالمحسوس و فى العلم الحضورى قائلاً هناك بما نفاه هنا وَ قَد مرّ انّه انّما يُبْطِلُ ظاهر كلامِ هؤلاء و ان كان يوافقهم فى المراد و لكنه ابطل ظاهره بما هو باطل و الباطل لايُبْطِل الحقّ بل يُصَحِّحُه اذا عارضه،

و قوله« ما لم يكن لها كون هى تكون بذلك الكون منسوبة الى مُكَوِّنِها و جاعلها » الخ، هذا بناء منه على ما نبّهنا عليه سابقا من ان النسبة لاتكون الّا بعد وجود المنْتِسبين و هو غلط بل كما تكون بعد وجودهما فى النسبة الظاهريّة القِشريّة تكون مع وجودهما او وجود المنتسب خاصةً اذا كانت النسبة من جهَتِهِ كالذى نحن فيه فى النّسبة الحقيقيّة الذاتية على جهة المساوقة كالكسر و الانكسار و كالبنوّة التى انكرها كما قررنا ثبوتها قبل هذا،

و قوله« و لانعنى بذلك الوجود الّا ذلك الكون » اقول و لانعنى بذلك الكون اِلّا ذلِك الانتساب عند اولى الالباب،

و قوله« و لايمكن تعقله و ادراكه الّا بالشهود الحضورى » اقول ان اراد به الوجود الحق عز و جل كما يراه لايمكن تعقّله و ادراكه لا بالشهود الحضورى و لا بالغيبة و انما هو ظاهر لكل شيء باياته فى الحضور و الغيبة كما قال الصّادق عليه السلام فى قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد، يعنى موجود فى غيبتك و فى حضرتك‌ه، و ان اراد به الوجود الحادث فهو ظاهر مشاهد بالابصار الحسّية و الاسماع الظاهرة و بالبصائر الباصرة و الله سبحانه ولى التوفيق.

قال:« السادس اعلم ان العارض على ضربين عارض الوجود و عارض الماهية و الاول كعروض البياض للجسم و الفوقية للسماء فى الخارج و كعروض الكلية و النوعية للانسان و الجنسية للحيوان و الثانى كعروض الفصل للجنس و التشخص للنوع و قد اطلقت اَلسنة المحصّلين من اهل الحكمة بان اتّصاف الماهيّة بالوجود و عروضه لها ليس اتّصافاً خارجيّا و عروضاً حُلوليّا بان

يكون للموصوف مرتبة من التحقق و الكون ليس فى تلك المرتبة مخلوطاً بالاتّصاف بتلك الصفة بل مجرّدا عنها و عن عروضها سواء كانت الصفة انضماميّة خارجيّة كقولنا زيد ابيض او انتزاعية عقلية كقولنا السماء فوقنا او سلبيّة كزيد اعمى ».

اقول : المراد بالعَارض الخارج المحمول عَلَى معروضه و هو قسمان

الاول العارض لوجود الشيء .

و الثانى العارض لماهيته .

و الاول عندهم قسمان احدهما العارض الموجود فى الخارج للوجود الخارجى و ثانيهما العارض الموجود فى الذهن للوجود الذهنى .

و الثانى قسمان الاول العارض الموجود فى الخارج للماهِيّة الخارجية عند قومٍ و هو الصحيح و قيل هو العارض الموجود فى الذهن للوجود الخارج

و الثانى العَارِضُ الموجود فى الذهن للماهيّة الذّهنيّة ،

فالاوّل مثل ما مثّل به المصنّف كعروض البياض للجسم فانه خارج عن وجود الجسم عارض له محمول عليه هذا على ظاهر الحال و الّا ففى الحقيقة هو من مشخّصات الجسم و متمّمات قابليته فهو من عوارض الماهيّة و حدودها التى تتألّف منه فهو من متمماتها هذا على ما قيل بانه لون و ربّما استدلّ على انه لون بما روى عن على بن الحسين عليهما السلٰم حين سئل عن العرش فقال انه مركب من اربعة انوار نور احمر منه احمرت الحمرة و نور اخضر منه اخضرّت الخضرة و نور اصفر منه اصفرّت الصفرة و نور ابيض منه ابيضَّ البياض ه، و معنى كون البياض لوناً انه خارج عن الذات و ليس من مقوِّماتها الذاتية و انَّما هو من لواحِق الرتبة ،

و قيل بانّه ليس بلون لانّه فى الحقيقة جزء الذات من لوازم مقوّماتها لما تقررَ فى الطبيعى ان كلّ باردٍ رطبٍ ابْيَضُ مثلا الماء بارد رطب يعنى انّ ماهيّته مركبة من برودة جوهريّة و رطوبة جوهريّة و البياض لازم ضم احدهما الى الاخر بمعنى انه مقتضى اجتماعهما فلاتتحقّق حقيقة الماء الّا بذلك الضم و لاينفكّ

الضم عن البياض لانه انفعال احدهما بالاخر الذى هو مقتضى ذلك الضمّ او هو حاصله،

و امّا عدم احراق النار لابراهيم عليه السلٰم فليس لعدم ضم الطبيعتين بل لقلب فعلها الذى هُوَ الاحراق بالنّسبةِ الى ابراهيم عليه السلٰم و لهذا كانت فى تلك الحال تحرق الطير فى السماءِ اذا مَرّ بها و ربّما استدلّ على انه ليس بلون بما روى فى الرواية المتقدمة بطريق اخر فيه منه البياض و منه ضوء النهار و لم يقل عليه السلٰم منه ابيضّ البياض فعلى هذا القول يكون من الذاتيات فيكون حد الماء مثلا انه العنصر البارد الرطب الابيض السيال المائع و انّما جعل البياض من العوارض الخارجيّة على هذا من دلالة الاسم من حيث التسمية و من جهة مغايرته لسائر الالوان،

و الثانى و هو العارض الموجود فى الذهن للوجود الذهنى على القول بثبوته اى ثبوت الوجود الذهنى كعروض الكلية و النوعية للانسان و عروض الكلية و الجنسية للحيوان فى الذّهن و على القول بان الكلية و النوعية و الجنسية و ما اشبهها ليست اموراً اعتباريّة لا تحقق لها الّا فى الفرض بل هى بحقائقها موجودة فى الذهن كما عند كثيرين من المحققين،

و امّا عندنا فهى ظلّية انتزاعيّة من حقائقِها الخارجيّة الّا انها موجودة بوجودٍ ذهنى و هو حظ تلك الاشباح من الوجود و التحقق و بوجودٍ خارجى موجود فى كل هيولى و فى مجموع افرادِها الخارجيّة و لهذا عبرنا عنه بالعارض الموجود،

و الثالث و هو العارض الموجود فى الخارج للماهيّة الخارجيّة عند قوم و هو الصحيح عندنا و قيل هو العارض الموجود فى الذهن للوجود الخارجى كما اشار اليه المصنف بقوله و الفوقيّة للسماء فى الخارج يعنى به انّ الفوقية معنى ذهنى لا حُصول له فى الخارج عارض لوجود السماء و انما الموجود فى السّماء انه فوقنا و امّا الفوقية فانها من المعقولات الثانوية الاعتبارية و قد تقدم فى نظائرها الكلام من انها اى الفوقية شىء وجودى خارجىّ خلقه الله سبحانه من

تكوينه السماءَ فوقنا و ليست كما قالوا انما هى عبارة عن كون السماء فوقنا و معنى عروضها لما فى الخارج هو اتّصافه بها من حيث هو فى الخارج و ليست شيئا الّا فى التعقل بل هى متحققة فى الخارج و ان كانت فى وجودها مترتبة على وجوده كما هو شأن جميع الصفات فى ترتب وجودها على وجود موصوفاتها و ان لم تكن الفوقية شيئا متحققا موجوداً فى الخارج لم يتحقق اتصاف السماء بها فى الخارج بل يكون متّصِفاً بها فى الذهن لانّه مَقامُ وجودِها فلا فوقية له فى الخارج فلايكون فوقنا و ذلك كسائر الصفات مثل حركة يد زيد فان يده لاتتّصف بالحركة فى الخارج الّا اذا وُجِدَتِ الحركة فى الخارِج و لكن اذا كان العالم انّما علمه ما استفاده من مفاهيم العبارات و دلالاتها اللفظية مما فهم منها فلايتعدّاها و هو فى الحقيقة لايرى شيئا من المحسوسات الّا من القول كالاعمى الذى لايعرف من المبصرات الّا معْنى ما سمعَهُ،

و الرابع و هو العارض الموجود فى الذهن للماهيّة الذهنيّة و هو الذى اشار اليه المصنّف بقوله كعروض الفصل للجنس و التشخّص للنوع بمعنى انّ الفَصل من حيث هو خارج بمفهومه عن مفهوم الجنس لاحق به فى معناه الذهنى و ان اتّحد به فى الوجود لا ان المراد بعروضه انه انما قيل له انه عارض لان لمعروضه شيئاً ما من الحصول و التحقق بدونه، و هذا العروض الرابع هو نظير عروض الوجود للماهية عند المصنف،

و قوله «و قد اطلقت اَلْسِنَةُ المُحَصّلين» الخ، يعنى به ان اهل التحصيل من اهل الحكمة سواء كانوا من الاشراقيين ام من المشائين على ما يظهر من بعض كلامه توافقت اطلاقات عباراتهم و اراداتهم على ان المراد من اتّصاف الماهية بالوجود و اطلاق عروضه لها ليس على جهة الاتصاف الخارجى ليلزم تقومُها بدونه و لا على جهة العروض الحلولى لتكون متحققة قبل عروضه او يكون لها جهةٌ مَا من التحقق و الحصول مجرّدا عن عروضه بنوع مَا (مرّ. خ‌ل) من التجرّد كما فى الصفة الانضمامية الخارجية التى ضمّتْ فيها الصفة الى خارجيٍ متحقق فى الخارج مثل ابيض الى زيد و الصفة الانضمامية الذهنية الى الخارجى

كالفوقية الى السماء او الى الذهنى كالكلية النوعية و الجنسية الى الانسان و الحيوان و الانضمامية السّلبية كالعمى الى زيد و انما ذلك مثل عروض الفصل للجنس فى مقام التحليل الذهنى من مغايرة مفهوميهما و لحقوق (لحوق .خل) مفهوم الفصل بمفهوم الجنس لانه صفته و ان اتّحدَا فى الوجود الخارجى هذا مرادُه و مفاد كلامه و غاية مرامه و انت خبير بما اشرنا اليه من انّ الوجود هنا يريد به اِمّا الوجود المخلوق او الحصة الخلقية من الوجود المطلق لانى قد ذكرت سابقا انّ عباراته مرة يريد منها الوجود الحق و مرة الوجود المطلق و مرة الوجود الخلق و هنا تتعين ارادة المخلوق بقرينة عروضه للماهية و لحوقه بها و ان كان ذِهْناً فان اراد غير هذا فلا حول و لا قوّة الّا بالله العلى العظيم و قد قَدّمْنا انه ليس المراد بالوجود الخلق الّا الهيولى و ان وجود الانسان مادة نوعية و هى حصة من تلك الهيولى و ان وجود زيدٍ مادّة فردية شخصية و هى حصة من النوعيّةِ و اَنَّ الصورة للانسان هى الفصل و لزيد حصة من ذلك الفصل و اعلم ان الجنس عندنا فى عالم الملكوت و الصورة الجوهريّة فى اللوح المحفوظ و المثالية بين الملكوت و الملك فاذا قلنا ان الجنس متقوم بالفصل نريد بان نزول حصّةٍ منه بل جميع حِصَصِهِ الى الملك او الى الملكوت ان كان الجنس فى الجبروت متوقّفة على انضمام الفصول اليها فحصة الانسان من الحيوان الذى هو الجنس عندهم و هو الوجود عندنا متوقفة (ظ) النزول او الظهور المعبر عن كل منهما بالكون فى الاعيان و هو المعنى المصدرى للوجود على انضمام الفصل و هو الناطق و هو حصة نوعية من ظلّ الصورة الانسانية اعنى الحقيقة المحمديّة و الحصص المادّية اشباح اشِعّة مادتها و الحصص الصورية اشباح اشعة هيئتها و الاجناس و الانواع و الاشخاص مذرُوءة فى مراتب ظهوراتها باثارها و اثار اثارها لا بذاتها ففى كل رتبة من ظهوراتها جنس و انواع له و افراد لانواعه من جنس تلك الرتبة و هكذا الى ما تحت الثرى ظلّا او عكسا هذا فى حصص الموادّ منها و فى حصص الصور من هيئاتها كل صورة من نوع رتبة مادتها فلايخلق عالٍ من سافلٍ و لا سافل من عالٍ و ليس فى جميع المراتب و لا فى كلٍ ممّا فيها من

جنس او نوع او شخص من ذات الحقيقة المحمديّة شيء الّا ما كان من اشعتها و اشباحها و اشعّة اشعتها و اشباح اشباحها و هكذا و هي في رتبتها لم تتنزل بذاتها و لم تخرج عن حكم سرمديّتها و مثالها كقرص الشمس و كالسراج لم يخرج جزء منهما في الاشعة و لم يخل شيء من الشعاع عن ظهور منيره به له و فيه فافهم،

ثم اعلم ان الحيوانية التي يعبّرون عنها بالتحرك بالارادة كانوا قد جعلوا الحيوان جنساً لكل متحرك بالارادة فيأخذون منه اي من هذه الحقيقة حصةً فيضمّون اليها الناطق و يقولون هذه حقيقة الانسان من نبي و مؤمن و جاهل و كافرٍ و يأخذون من تلك الحقيقة بعينها حصة و يضمون اليها الصاهل و يقولون هذه حقيقة الفرس عتيقها و هَجِينها و مُقْرفها و يأخذون منها ايضا حصة و يضمون اليها النابح و يقولون هذه حقيقة الكلاب بجميع اصنافها و يأخذون منها حصة و يضمون اليها الناعق و يقولون هذه حقيقة الغراب بجميع انواعه و هكذا و يلزم من هذا تساويها في الحيوانية التي هي الوجود او المادة او كالمادة على قولهم لا تمايز بينها الا بالفصول التي هي الصور او كالصور عندهم و يلزمهم ان حيوانية الانبياء عليهم السلٰم من طينة الحيوانات و الحشرات تجمعها رتبة واحدة من الوجود فطينة اول الخلق من طينة الحشرات و العياذ بالله او انهم انتزعوا مفهوما كلّيا من مدلول لفظ متحرك بالارادة و على هذا اِنْ صدق على الحيوانية الخارجية و لو في افرادها رجع عَوده على بدئه و ان لم يصدق فتلك الانواع لم يخلق مما في اذهانهم و انما خلقت مما هو في الخارج و الّا لخلقوا و خلقت اذهانهم مما في اَذْهٰانهم و امّا على قول ساداتنا عليهم السلام فكل جنسٍ من رتبته و انواعه حوله و افراده كلٌّ حَوْلَ نوعِها فقد خلقت حيوانيةُ محمدٍ و اله صلى الله عليه و اله قبل خلق حيوانية انبياء الله عليهم السلٰم بالفِ دهر كل دهرٍ مائةُ الفِ سنة او ثمانون الف سنة ثم خلقت حيوانية الانبياء عليهم السلٰم من شُعاعِ الاولى قبل خلق حيوانية الناس بالف دهرٍ ثم خلقت حيوانية الملائكة ثم الحيوانات فكلّ متأخرةٍ حقيقةٌ بعد حقيقةِ ما قبلها او مجاز بالنسبة اليها و

لا يصدق الاسم عليها بالاشتراك اللفظى و لا المعنوى الّا بلحاظ المفاهيم كما مر نعم الاشتراك فى التسمية خاصة و لو قيل بالاشتراك اللفظى امكن تصحيحه على تأويلٍ و الكلام فى فصولها كالكلام فيها هكذا ما هو المعلوم عندنا من مذهبهم عليهم السلام و لو قيل بان الحصص لا وجود لها و لا تحقق الّا بانضمام الفصول قلنا يمكن توجيهه بان نَقول ان الحصّة المقبولة التى هى حصة الحيوان و حصّة الوجود كحصّته فى زيد يتوقف وجودها على وجود قابلها التى هى الماهية الاولى اعنى الانفعال كالانكسار للكسر و هى الصورة و هى الفصل الّا انا نقول اِنَّ توقفَ وجود المقبول على وجود القابل تَوقُّفُ ظهورٍ و تَوَقُّفَ وجودِ القابل على وجودِ المقبول تَوقُّفُ تحقّقٍ فافهم إن شاء الله راشدا موفّقا.

قال: «و انما اتّصاف الماهيّة بالوجود اتّصاف عقلى و عروض تحليلى و هذا النحو من العروض لايمكن ان يكون لمعروضه مرتبة من الكون و لا تحصّل وجوديّ لا خارجاً و لا ذهنا لايكون المسمى بذلكَ العارض فان الفصل مثلا اذا قيل انّه عارض للجنس ليس المراد ان للجنس تحصُّلاً وجوديا فى الخارج او فى الذهن بدون الفصل بل معناه ان مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس لاحق به معنى و ان كان متحدا به وجوداً فالعروض بحسب الماهية فى اعتبار التحليل مع الاتحاد».

اقول: يريد كما ذكرنا قبل ان اتّصافَ الماهيةِ لكونها معروضاً فى الذهن بالوُجُود و لكونه عارضاً لها فى الذهن اتِّصافٌ عقْلىٌ لان الخارجى مُتّحِدٌ لا تعدّدَ فيه عندَهُ و لكن لمّا لُحِظَ فى الذهن مفهومها منفرداً و مفهومه كذلك عرض لها عروضاً تعيّنت به معه فى الخارج و ذلك لما ثبت ان له وجوداً بنفسه فى الخارج و لا وجود لها بنفسها حين فكَّكَ ما بينهما الذهن و حلّلهما به لحق بها اى لحق مفهومه بمفهومها بمعنى اتصافها به فى مقام التحليل و التفكيك لان مفهومها عنوان زيدٍ الخارجى مثلاً و مفهومه عنوان وجود زيد فيعرض مفهومه لمفهومها لان مفهومه المعنى المصدرى فيتحدانِ خارجا و يتغايران فى الذهن و اقول انه يرى ان الوجود لايكون مفهومه حقيقته كما قال سابقا اذ ليس له الّا

حصول واحد فيكون مفهومه المعنى المصدرى و اما الماهية فمفهومها عنده حقيقتها خصوصاً و الذهنى بذاته لايكون فى الخارج و انما يحصل فرده عندهم و عندنا لا يمكن حصول فرده ايضاً و انما يحصل مثاله لانه اذا حصلت الحقيقة فى الذهن فاذا وجدت فى الخارج و ان كان مع لحوق عوارضها الخارجيّة فاِمّا ان يخلو الذهن منها او يتعدد و كلاهما باطل اما بطلان الاول فبالوجدان و امّا بطلان الثانى فلان ما له المعروضية غير ما به الاتحاد و المفروض ان ما له المعروضية هو ما به الاتحاد و الا بطل الاتحاد لان الاتحاد انما هو بها لا بغيرها و ان كان الحاصل منها فى الذهن هو الظلّى الانتزاعى كان هو معروضَ الوجود فلايتحد بالوجود فى الخارج شىء و لا هويّة ح للوجود المخلوق فلايعرف نفسه لانه لا انيّة له امّا من جهة الماهيّة فليس للعرض انّية فى نفسِهِ و امّا الوجود فلايوجد الّا اثراً فهوانيّاً[1] و نوراً شَبَحِيّاً و لذا كان عنوان صانعِهِ.

و قوله «و هذا النحو من العروض» و هو عروض الفصل للجنسِ و عروض الوجود للماهيّة كما قالَ بعْدَ هذا فهكذا حال الماهية و الوجود، قال «لايمكن» اى فى هذا النحو من العروض «ان يكون لمعروضه مرتبة من الكون و لا تحصّل وجودى» يعنى انّ ما كان بهذا النحو لا يمكن ان يحصل للمعروض قبل عروض علته عليه شىء من التحقق و التكون و التحصّل لا شىء قليل و لا كثير لا ذِهْناً و لا خارجاً الّا مَا كان مخلوطاً بشىء من العلّة لا فى تقوم المعروض و لا تميّزه و تعيُّنِهِ و لا فى ظهوره و لا حصوله و هذا النّحو عنْده هو نحو عروض الفصل للجنس و التشخّص للنوع و عروض الوجود للماهيّةِ و ظاهر كلامه تساوى الصّنفين و عندنا انه شىء واحد بناء عَلى كلامه لا عَلى ما عندنا لان الذى عندنا و نعْتقده و نرويه عن ساداتنا عليهم السلٰم ان المعروض هو الوجود و هو الجنس و العارض هو الفصل و هو الماهيّة ثم على ظاهر كلامه من المغايرة و التساوى فى نوع العروض اى نحوه كما قال يلزم من كلامه فى كتابه الكبير منافاة هذا

---

[1] الفهوانية خطاب الحق للخلق على نحو المشافهة و المكاشفة. منه (اعلى الله مقامه).

قال فيه فى ان حقيقة الوجود لاتتقوّم من جنس و فصلٍ بعد تمهيد مقدّمة: و هى ان افتقار الجنس الى الفصل ليس فى تقوّمه من حيث هو هو بل فى ان يوجد و يحصل بالفعل فان الفصل كالعلة المفيدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية انه لو كان لحقيقة الوجود جنس و فصل لكان جنسه اِمّا حقيقة الوجود او ماهيّة اخرى معروضة للوجود فعلى الاول يلزم ان يكون الفصل مفيداً لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسِّم مقوِّماً هف، و على الثانى تكون حقيقة الوجود اِما الفصل او شيئا آخر و على كلا التقديرين يلزم خرق الفرض كما لايخفى لان الطبائع المحمولة متّحدة بحسب الوجود مختلفة بحسب المعنى و المفهوم و هٰهنا الامر ليس كذلك انتهى، فجعل افتقار المعروض الذى هو الجنس الى العارض الذى هو الفصل ليس فى تقوّمه اى تقوم الجنس من حيث هو هو بل فى ان يوجد و يحصل بالفعل اى انّما افتقار المعروض الى العارض الذى هو كالعلة فى خصوص الحصول بالفعل اى فى خصوص ظهوره فى الكون الخارجى لا فى اصل تحققه لذاته، ثم قال بعد: على فرض لو كان جنس الوجود حقيقته يلزم ان يكُون الفصل مفيداً لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسّم مقوِّماً هف، يعنى ان عارضيّة الفصل و عليته لاتكون مفيدة اى محصِّلةً لمعنى ذات الجنس و هنا فى هذا الكتاب سوّى بينهما بقوله فهكذا حال الماهية و الوجود و جعل هذا النحو اى النوع من العروض لايمكن ان يكون لمعروضه مرتبة من الكون و لا تحصل وجودى لا خارجا و لا ذِهْناً فاذا حصر العروض فيهما فى خروج مفهوم العارض عن مفهوم المعروض و لحوقه به معنى لم يحسن تبيينه بالّايكون للمعروض مرتبة من الكون فيكون انما عرض لها لان لها نوع تحققٍ ما به و الّا لم تكن شيئا لا مفهوما و لا معلوما و ح يجب على قاعدته ان تتحد به كما فى الخارج لوجود المقتضى و لا بان افتقاره الى العارض انما هو فى ان يوجد و يحصل بالفعل و اصل هذا التدافع و الاضطراب ناش من القول بنفى حقيقة الجنس عن الخارج لا فى الماديات و لا فى المجردات و انّه غير الوجود و ان الوجود غير الهيولى و انه غير متحقّق فى اخر مراتب

المجردات فی الخارج و ان الفصل غیر هیئة حصة الجنس و امثال هذه کما هو رأی المشائین و المتکلمین و کثیر من الاشراقیین و هؤلاء کلهم قوم المفهوم لایعرفون من المعلوم شیئا الا المفهوم و قوله فی کتابه الکبیر فی تعلیله المذکور: و هو لان الطبائع المحمولة متحدة بحسب الوجود یعنی فی الخارج الخ ، قد تقدم انّهم لایفرقون بین الوجودین الّا بترتب الاثار علی الخارجی و عدمه علی الذهنی و لا ریب ان مع الاتّحاد لاتصدر عن الشیء الخارجی اثار متعاکسة متناقضة لانه شیء واحد و کونه فی الذهن متعدّدا لاتترتب علیه الاثار فاذا صدرت عن الخارجی مثلا طاعة و معصیة ضدّها دل علی التعدد لانه ان کان وجوداً لم یَعْصِ و ان کان ماهیة لم یُطِع و اذا اطاع و عصی فهو غیر متّحدٍ فی الخارج و التّعدد الذهنی لاتترتب علیه الاحکام و قد تقدم معْنی هذا الکلام و انما اعدته لانی کثیرا ما اقول متّحد فی الخارج حکایة عن المصنف فاخاف ان یتوهم متوهم انه مذهبی نعم مذهبی اَنّ الشیء مرکب من حصةٍ من الوجود الموصوفی و هو مادته و من حصةٍ من الوجود الصفتی و هو صورته فالمرکب من هذین هو الشیء و له حقیقتان حقیقة من ربّه ای جهته من ربّه و هذا هو المسمّی بالوجود و بالفؤاد و بالنفس التی من عرفها فقد عرف ربّه و بالنور فی قوله (ع) اتّقوا فراسة المؤمن فانه ینظر بنور الله، و هو جهة حقیقته الّتی هی مادّته او مادة مادته و مادة صورته و حقیقة اخری و هی ماهیته التی اصلها من انفعال وجوده و هذه الماهیة هی جهته من نفسه و هی هویّته و انّیّته و صورة مادّته لان الذی هو اثر فعل الله هو هذا و لیس للوجود معنی غیر هذا الّا المعنی المصدری الذی تعرفه العامّة و هو الکون فی الاعیان و هو خارج عن حقیقة الشیء فاذا فَتّشْتَ عن ما سوی الله علی جهة الاجمال لم تجد الّا الفعل و المفعول و ما ینسب الی المفعول و کلّ ما ینسب الی المفعول فهو خارج عن حقیقته تابع له مترتّب علیه و المفعول هو زید مثلا فاذا بحثتَ عن حقیقته لم تجد الّا المادة و الصورة و ان کانت المادة تختلف بحسب الشیء فمادة المجرّد المخلوق کالعقول نورانیة و مادة الاجسام منها جسمانیة ای من عناصر هورقلیا و منها

عنصرية و الصور بنسبة الموادّ و امّا امر الله الذى قام به الشىء فهو الهيولى اعنى الحقيقة المحمديّة فان موادّ الاشياء قائمة بها قيام صدورٍ و قيام ظهورٍ بها لانها كلّها اشعّة لتلك الحقيقة و ما ذكروه من الوجود فانّه شىء لايعقلونه و لهذا لايقدرون على التّعبير عنه لانهم يتوهمون شيئا لايدرون ما هو و شرحه ما ذكرته لك فانه هو هذه المعادن و الجمادات و النباتات و الحيوانات و غيرها مما سوى الله سبحانه فافهم.

و قوله «فان الفصل مثلا» قد تقدّم ذكر معناه و قد ذكرنا فيما سبق ان التشبيه بينهما عند المصنف بان عروض الوجود للماهية كعروض الفصل للجنس انما هو مطلق التشبيه الا انه يفهم منه و من غير هذا الكلام من كلامه و كلام غيره ان الوجود بمنزلة الفصل و ان الماهية بمنزلة الجنس و ان كلّاً منهما غير الاخر و ممّا ذكرنا اتّحاد التشبيه و المشبه بان العروض واحد و بأن الجنس هو الوجود و ان الفصل هو الماهيّة و هذا المعنى هو المروى عن ساداتنا و موالينا محمد و اله صلى الله عليه و اله و هو المعقول المطابق لمدلول الشرع و اللغة و العقل لما ذكرنا سابقا من انّ زيدا خلق من الوجود كما تقول خلق من مادة كذا و المأخوذ منه الحصة المادّية هو الذى تدخل عليه مِن التبعيضية فكما تقول على الحقيقة خلق الانسان من حصة من الوجود مصوّراً بحصّة من الماهية لا بالعكس كذلك تقول خلق الانسان من حصّةٍ من الحيوانِ مصوراً بحصّة من الناطق و كذلك تقول خلق الانسان من حصّةٍ من التراب مصوّراً بحصّة من الانسانية و كذلك تقول خلق الانسان من حصةٍ من النور مصوّرا بحصة من هيئة انفعال ذلك النور و قابليته فالعبارة و المعنى فى كلها و عن كلها واحد لايختلف الّا فى الالفاظ باعتبار دلالتها على ما وضعت له من مراتب خلق الانسان فى العقول و النفوس و الاجسام فافهم و قد ذكرته سابقا و ساذكره فيما بعد من قوله تعالى و ذكّر فان الذكرى تنفع المؤمنين.

و قوله «فالعروض بحسب الماهية فى اعتبار التحليل مع الاتحاد» الحقّ ان المعروض فى الخارج هو الوجود و العارض هو الماهية و ليس العارض فى

الذهن الّا المعنى المصدرى من الوجود و حينئذٍ فمعروضه مجموع الوجود و الماهية الاولى اللّذان هما الماهية التى هى الحقيقة و الهوية و امّا شبح الماهية الاولى التى هى الانفعال و معروضها شبح الوجود و امّا اَنّ العارض الفصل و الوجود و المعروض الجنس و الماهية فمن المفهوم لا من المعلوم الواقعى.

قال: «فهكذا حال الماهية و الوجود اذا قيل ان الوجود من عوارضها».

اقول: قد تقدم ان المشبه به حال الفصل فى عروضه للجنس و حال الجنس فى معروضيته و ان المشبه (به. خ ل) حال الوجود فى عروضه للماهية و حال الماهية فى معروضيّتها و قد تقدم تحقيق الاتحاد بين الوجود و الجنس و بين الماهية و الفصل فراجع و لاتكن من الغافلين.

قال: «فاذا تقرر هذا الكلام فنقول لو لم يكن للوجود صورة فى الاعيان لم يَكُنْ عروضه للماهية هذا النحو الذى ذكرناه بل كان كسائر الانتزاعيات التى تلحق الماهية بعد ثبوتها و تقررها فاذن يجب ان يكون الوجود شيئا توجد به الماهية و تتحد معه وجوداً مع مغايرتِها ايّاهُ مَعْنىً و مفهوماً فى ظرف التحليل تأمّل فيه».

اقول: قوله «فلو لم يكن للوجود صورة فى الاعيان لم يكن عروضه للماهية هذا النحو» يشعر بان الاستشهاد السادس من تتمة الخامس و الامر كذلك و كلامه هذا صريح بان الوجود عنده بمنزلة الفصل لانه قرّر كليّة الماهية و جعل هذا الوجود فرداً لها تصدق عليه كما تصدق الحيوان على الانسان و هو كما تقدم يريد بالصورة حصته المتحققة خارجا فهذه الحصة كالتشخص للفرد من النوع كما صدّر به الاستشهاد الخامس حيث قال: لو لم يكن للوجود صورة فى الاعيان لم يتحقق فى الانواع جزئى حقيقىٌّ هو شخص من نوع، بل يفهم منه ان تلك الصورة التى هى حصّة من الوجود هى ذلك التّشخص للفرد الجزئى و هو حق و ان لم يرده لما يلحقه من النقض بهذا فيما قدّمه و يلزم من هذا كله ان الوجود هو الفصل و هو باطل و ان لزمه و قوله فى الحصّة للتشخص و هو حق و فى الفصل و هو باطل مع ان حصة التشخص من

الفصل اريد ان كون التشخص من حصة من الوجود هو الوجود الصفتي و ان كون الوجود هو الفصل باطلا اذا اريد بالوجود الموصوفي لانّ الوجود عندي منه ذوات و منه صفات فالذوات الجواهر و الاجناس و الانواع و مواد الافراد و الصفات هي الفصول مطلقا و الهيئات المجنسات و المنوّعات و المشخصات.

و قوله «لم يكن عروضه للماهية» الخ، فيه منع الملازمة من وجوه منها ما ذكره في كتابه الكبير ممّا نقَلنا عنه فيما تقدم من كون جميع الامور الانتزاعيات و اللوازم من المعقولات الثانية و غيرها كلها صور للوجود و ليست في عروضها من هذا النحو و منها ان ممّا ذكر عوارض للوجود الخارجي و للموجود من جميع الحوادث الخارجيّة كلها عوارض خارجيّة لموجودات خارجية و ليست بهذا النحو من العروض و منها الاجزاء للمركبات الخارجيّة كلها صور للوجود و ليس عروضها بهذا النحو الذي ذكره و هي كثيرة و هذا على ما يذهب اليه و امّا على ما نذهب اليه فان كلّ شيء ضمّ الى شيء فعروضه له بهذا النحو الذي يدّعيْه لايخالف حرفا لانّ الصانع عز و جل واحد و الصنع واحد و المصنوع في نوع الصنع و كيفيته و جميع احواله على ما قرّر في العلم الطبيعي خصوصا المكتوم الذي هو اَصحُّ العلوم و قد اشار سبحانه الى هذا في قوله ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلبْ اليك البصر خاسيئا و هو حسير و كذا في قوله ما خلقكم و لا بعثكم الّا كنفس واحدة و كذا في قوله تعالى و ما امرنا الّا واحدة و بالجملة لا اشكال في هذا عند العارفين بالله تعالى و بما عرّفهم من صنعه و مصنوعه نعم اجرى سبحانه الاشياء كلها في فعله على حسب قوابلها و اسبابها فتفاوتت شدّة و ضعفا و ظهورا و خفاء و كلها بحكم واحد على نمطٍ واحدٍ مَن عرف شيئا منها عرف كل شيء بنسبة معرفته بذلك الشيء شدّة و ضعفاً و قد يحصل هذا النحو من العروض للامور الذهنيّة و لم تكن للوجود عنده صورة في الاذهان و بالجملة فالملازمة ممنوعة من الطرفين.

و قوله «بل كان كسائر الانتزاعيات» الخ، فيه ان الامور الانتزاعيات اظِلّة

تابعة لما انتزعت منه فيجرى فيها ما يجرى فى المنتزع منه و الا كانت منْتزعةً من غير هيئته فلو تصوّرتَ زيداً حال قيامه قائما كان الانتزاعى مطابقاً له فى تلك الهيئة و لو تصوّرته حال قيامه قاعداً لم يكن المنتزع منه هيئة القعود هو القيام و انما انتزعتَ من هَيْئةِ قُعودِهِ و كذا اذا تصورته ذا الف رأس فانّك لم تنتزع الصورة من ذى الرّأس الواحدِ و انما انتزعتَ من ذى الرؤوس الالف و هو زيدٌ الّذى فى الخزائن الامكانية المنزّل الى صفحات الكتب الكونية فى عالم الدهر و بالجملة الامور الانتزاعيّة فى كل شىء حكمها حكم ما انتزِعَتْ منه فى احكام العروض و غيرها الّا انها انتزاعية ظلّية و ما انتزعت منه متأصّلة التّحقق امّا فى نفس الامر كما لو انتزعت من الذوات و امّا بالنسبة اليها كما لو انتزعت من الصفات.

و قوله «بعد ثبوتها و تقرّرها» فيه ما تقدّم من تشبيهه الوجود بالفصل و جعل الجنس غير مفتقرٍ الى الفصل فى اصل تقوّمه من حيث هو هو و التشبيه فى العروض بالنحو المذكور موجب للافتقار فى كل شىء و الّا يلزم عدم صحة التشبيه او فساد حكم الفصل او الوجود بالنسبة الى معروض كلٍّ منهما.

و قوله «فاذن يجب ان يكون الوجود شيئا توجد به الماهيّة» الى آخره، متفرّعٌ على مَا تقدّم كلّه لا على خصوصِ حُكمِ العُروض و قد اشرنا سابقاً الى انّ كون الماهيّة موجودة بالوجود عندنا انّها اُحْدِثَتْ بفعلِ الله من نفس الوجود التى هى قابليّة الوجود للايجاد و انفعاله عند تعلّقِ الفعْلِ بهِ و امّا عَلى ما يفهم من كلام المصنّف فالوجود شىء جوهرى يحدث الماهيةَ و فيه انّه اذا احدثها لم يتّحد بها اذ لا تتّحد العلة بالمعلول و لا الاَثر بالمؤثّر مع انا قدّمنا ان الوجود اذا كان فرض انّه حقيقة كلّ شىء لايكون عارضاً لما هو حقيقة له بل يكون قائما به قيام صدور او تحقق فيكون العلة الذى هو الوجود معروضاً لذلك عروض اشراقٍ او عروضاً ركنيّا او عروضاً لونيّا فالعروض الاشراقى كعروض العلم للعالم بحضور المعلوم و الركنى كعروض الفصل لحصّة الجنس و الصورة للمادة و اللّونى كعروض الحمرة للثوب و المصنّف اثبت ان الوجود فى كل

شيء هو حقيقته و مع هذا جعله عارضاً و الذى يجب جعله معروضا باحد العروضات الثلاثة و امّا اعتبار خروج مفهومه عن مفهوم الماهية و ان كانت فى الخارج انما هى به لا بنفسها فلايوجب عروضه لها لانّ الماهية فى الحقيقة و فى نفس الامر انّما هى لحقيقة الشيء فاذا فرض انه اى الوجود حقيقة الشيء فهو ماهيته و هويته فى الخارج و فى الذهن ان كان حقيقة الشيء هو الوجود فالواجب ان يكون معروضاً لها بملاحظة التغاير او تكون هى فى الذهن حقيقة الشيء فيكون العارض لها هو المعنى المصدرى و هو غير الحقيقى فيكون ما فى الذهن من جهة تَعيّنِ الحقيقة مخالِفاً لما فى الخارج و من جهة العارضيّة و المعروضيّة ايضاً يعنى ان كانت فى الخارج عارضةً له لجواز تحققه قبلها عند المصنف ففى الذهن ان كانت معروضة للمعنى المصدرى كان هو المتّحد بها كما يقوله المصنف من انه يعرض لها فى الذهن و فى الخارج تتّحد به و ان اراد بما تتّحد به الوجود الاصيل كما هو مراده كان هو العارض لها فى الذهن بل و ان لم يكن (لها. خ ل) عروض خارجاً و انّما هو محض اتّحاد بمعنى ان ما فى الخارج شيء واحد كما هو مراده من الاتّحاد فقد اختلف الوجودان و ذلك لايصح و ان كان محض اعتبار فقد اختلفت حقيقة الشيء مثلا حقيقة زيد فى الخارج هى الوجود و فى الذهن هى الماهية و لا شكّ ان المعروض هو الحقيقة و ان لم يكن عروض فى الخارج اصلاً كان المعروض فى الذهن لم يشمّ رائحة الوجود فى الخارج كما يقوله كثيرون فلا معنى للاتّحاد و لا فائدة فى ذكره ثم ما فى الذهن منهاح ان كان ظِلّا شبحيّا كما نقول فقد عرض الاصيل لغير الاصيل و هو باطل اذا كانَا فى رتبة واحدة من الكون و الحصول و ان كان اصيلا كما يقوله المصنف و قوم بمعنى صحة حصول الحقيقى فى الذهن لم يكن هو المتّحد فى الخارج على قوله وَ الّا لخلا منه حين الاتحاد و ان كان مثله او شبحه اختلف الوجودان فلا مقابلة كما تقدم و عرض الاصيل للشبَح على انه ان فرض فى الذهن وجودان اصيل و عارض فبالعارض ثبت مفهومها و عرض لها الاصيل او بالعكس فكلاهما غير صحيح لان حصول الاصيل موجب للاتّحاد فلا

عروض اصلا كما فى الخارج و حصوله فى الذهن موجبٌ للتحديد (للاتحاد. خ ل) كما تقدم من نفيه له و تنتفى فائدة العارض و كذا فى العكس اَيْضاً عَلَى فرض الثبوت بالاصيل و العروض بالعارض و ايضا مفهومها المعروض ان كان هو الحقيقة و العارض من الوجود هو الحقيقة وجب الاتحاد عنده لتساوى الصورتين فى الوجودين و ان كان مفهومهما هو الانتزاعى لزم اختلاف الوجودين[1] و الانتزاعى ان خالف الاصيل فهو باطل و قد تخالفا فى الاتحاد و التعدد كما تقدّم سابقا و كذلك اِنِ اخْتلفَ المفهومان فى الاصالة و العرضيّة فى العارض و المعروض فعلى كلّ فرضٍ لايتوجّه ممّا ذكر شيءٌ غيرُ مدخولٍ و اراد بظرف التّحليل الذّهن و التعقّل و المصنف لعله انّما امر بالتأمّل ليعرف الناظر فى كلامه انّ قوله «فاذَنْ يجب ان يكون الوجود شيئا توجد به الماهية» للفرق بين عروضه لها و عروض الانتزاعيات لها فانها تعرض لها بعد تحقّقها و ذلك حيث اشار هنا و ذكر فى الكتاب الكبير ان لوازمَها تلحقها لذاتها من غير اعتبار وجودٍ لها فصَوّرَ معترِضاً بهذا نافياً للفرق بين عروض تلك الانتزاعيات لها و بين عروض الوجود لها فقال هنا فى رفع الاعتراض تلك تعرض للماهيّة بعد تحقّقها و ان عرضَتْ لها من غير اعتبار تحققِها باعتبارٍ اخر و لا كذلك الوجود فى عروضه لها اذ لا تحقّق لها بدونه فى حال من الاحوال و امّا نحن فقد سمعتَ كلامنا سابقاً على نمطٍ ما نعتقده و نعرفه من كلام الائمة الاطهار عليهم السلام.

قال: «السابع من الشواهد الدّالة على هذا المطلب انهم قالوا ان وجود الاعراض فى انفسها وجوداتها لموضوعاتها اى وجود العرض بعينه حلوله فى موضوعه و لا شك ان حلول العرض فى موضوعه امر خارجى زائد على ماهيته و كذا الموضوع غير داخلٍ فى ماهيّةِ العرض وحدَها و هو داخل فى الوجود الذى هو نفس عرضيّته و حلوله فى ذلك الموضوع».

اقول: هذا هو الاستشهاد السابع على تحقّق الوجود و ثبوته فى الخارج و

---

[1] باختلاف محلّهما (فى. خ ل) الذهن و الخارج. منه (اعلى الله مقامه).

جعل مستند دليله ما قالوا و استنباطه من قولهم بان اخذ ظاهر كلامهم فيما ارادوا و جعله فيما اراد فقال انهم جعلوا وجودات الاعراض في انفسِها وجوداتها لموضوعاتها و فسّر هذا بقوله اى وجود العرض بعينه حلوله في موضوعه، فهذان كلامانِ الاول منهم و الثانى منه ثم رتّبَ على تفسيره فقال و لا شكّ انّ حلول العرض في موضوعه امرٌ خارجى زائدٌ عَلَى ماهيّته، و هذا الكلام الثالث منه ثم قال و كذا الموضوع غير داخل في ماهيّة العرض وحدها، و هذا هو الرابع منه ثم قال و هو داخل في الوجود الذى هو نفس عرضيّته و حلوله في ذلك الموضوع، و هذا هو الخامس و استنبط الاربعة من كلامهم الاوّل و يريد ان حكمهم بان وجود العرض في نفسه هو وجوده لموضوعه لا معنى له الّا حلوله فيه و حلوله في موضوعه امر خارجى زائد عَلَى ماهيّتِه و هذا لا شك فيه و كذا كون الموضوع لذاته غير داخلٍ في ماهيّة العرض و العرض انّما دخل في الوجود بحلوله في الموضوع فاذا كان منشأ لوجوده كان احق بكونه موجودا و الّا لم يكن علة لوجودِ العرض و هذا الحلول الذى هو وجوده ليس هو ماهيته و لاجزءاً منها و لا منتزعاً منها و الّا لكان ذهنيا لانه محلّ الانتزاع و الحلول امر خارجى لا ذهنى لانحصار الحصول فيهما فلو لم يكن في الخارج لكان نفس العرض اعنى ماهيته و يأتى في كلامه بقوله لكان وجود السواد نفس سواديته، هذا حاصل كلامه و انت اذا تفهّمت كلامهم ظهر لك غير ما اراد و ان كل ما ذكر و ما فهم منهم مخالف لما هو الامر عليه و بيان ذلك انّ الوجود عند العوام و اهل القشور هو الكون في الاعيان و الحصول فيها و عند اهل البيان الذين شاهدوا بالعيان ان الوجود ما به الكون و الحصول في الاعيان لان الذى ذكره العوام هو المعنى المصدرى و المصنف في عباراته و مقاصده و معرفته و استدلالاته و انظاره مضطرب فمرة فوق السماء السابعة و تارة في اسفل السافلين فتدبّر في كلماتى معه تجد ما ذكرتُ لك عيانا و لاتظنّ ان بينى و بينه منافاة في شيء الّا في خالص المذهب لانه يحقّق مذهبه و انا احقّق مذهبى لا لاجل الرد عليه و لكنه يستلزم ذلك لان كلامى مبنى على كلامه و انا اقول بما

حصّلت من طريق ائمتي عليهم السلام فان افتريته فعليّ اجرامي و انا برىء مما تجرمون.

فقولهم «ان وجود الاعراض فى انفسها وجوداتها لموضوعاتها» ان كانوا يعقلون ان معناه ان وجود العرض للجوهر هو حصوله له و هذا ظاهر ان حصول الحمرة في نفسها للثوب و ثبوتها له هو وجودها له لا وجودها فى انفسها و اين هذا من مراد المصنف لان هذا الوجود هو المعنى المصدرى و المصنف لايريده و انما يريد ما به تحقّق الشيء في نفسه و ثبوت شيئيّته لا ثبوته لكذا و كلامه هنا في حصول العرض للجوهر لا فى تحققه فى نفسه و ما معنى قول المصنف «اى وجود العرض بنفسه حلوله في موضوعه» الّا كمعنى قولك وجود زيدٍ الفايض من فعل الله الذى هو حقيقته الذى لم يذكر فى كل مرتبة من مراتب الكون و التكوين الّا به الذى يتّحد به الماهية فى الخارج كما عند المصنف هو انه فوق الارض على انه قال سابقا فى عدم تحقق شيء بدون الوجود فى الاستشهاد السادس و هذا النحو من العروض لايمكن ان يكون لمعروضه مرتبة من الكون و لا تحصّل وجودى لا خارجا و لا ذهنا لايكون المسمى بذلك العارض و قبله بقليل قال عنِ المحصلين من اهل الحكمة مستدلّا به بان اتّصاف الماهية بالوجود و عروضه لها ليس اتِّصافاً خارجيا و عروضا حلوليّاً بان يكون للموصوف مرتبة من التحقق و الكون ليس فى تلك الرتبة مخلوطاً بالاتّصاف بتلك الصفة الخ، و قبل هذا ابطل قول القائلين بالانتساب بان الاشياء وجودها انتسابها الى الواجب فان لم يصح ذلك الانتساب الى العلّة الفاعلية كيف يصح ان يكون هو الانتساب الى شرط من شروط الظهور و القابليّة فعلى ما قال لو تصوّر شخص الحمرة كانت موجودة فى الذهن غير حاصلةٍ فى الثوب مع انها موجودة في الذهن فوجودُها لو كان هو حصولها فى الثوب خاصة لكان لمعروض هذا الوجود تحصُّلٌ وجودى و مرتبة من الكون لايكون المسمّى بذلك العارض لحصول الحمرة فى الذهن غير حاصلة فى الثوب.

فان قيل انما يراد من حيث هو عرض و هو بهذه الحيثيّة لا يتصوّر بدون ذلك الحلول.

قلنا المصنف هو القائل هنا بان وجوده هو حلوله و هو لا يلحظ فى الذهن كون الحلول عارضاً للحمرة و انما يلحظ خروج مفهوم الحلول عن مفهومها فيكون لها تحصّل بدون العارض ليَعرض بعد ذلك على متحصل و يجرى هذا فيما تقدم فى عارضية الوجود للماهيّة و الحكم فى نفس الامر واحد الّا ان التمثيل بالحمرة اوضح اذ لا شك ان من تعقّل نفس الحمرة لا من حيث كونها عارضة فانّها معنى من المعانى مستقلّ و انما تلحقه المعروضيّة باعتبارٍ اخر و هو اعتبار كونها عارضة فيعرض لها بهذا الاعتبار الحلول، هذا فى الظاهر.

و امّا فى الحقيقة و نفس الامر ان الذّوات وجودات تحدث لها عند اختراعها بفعل الله سبحانه انفعالات هى هيئات المخترعات حين الايجادات اذ لم تكن فى نفسها شيئا قبل الايجاد و لا ذكر لها قبله و لهذا قال الرضا عليه السلٰم ليونس بن عبدالرحمن تعلم ما المشية قال لا قال هى الذكر الاوّل الحديث، و المشية هى الايجاد و هذه الهيئات هيئات الحركات الايجادية قائمة بها قيامَ احداثٍ و متعلّق هذه الهيئات هى الوجودات الكونية التى هى الحصص المشار اليها و قوابلها التى هى انفعالات تلك الحصص كحركة يد الكاتب لايجاد الكتابة فان هيئتها القائمة بها قيام احداثٍ متعلقة بالحصص المدادية للحروف النقشية و بقابلياتها لاجزاء حركة اليد و هذه الهيئات القائمة بتلك الحصص مع قوابلها لها مظاهر و اثار فى الجسمانيات و تلك الاثار هى الاعراض فالحركات اثار تلك الحيوة و السكونات آثارُ نفادِ اقتضاءاتها و طلبها و الالوان آثارُ تنزّلاتِها فالبياض من اثار العقول و الصفرة من الارواح و الخضرة من النفوس و الحمرة من الطبائع و سائر الالوان من تراكيب اسبابها و تلك العوارض احكامها فى كل شىء من جهة الحقيقة صفاتُ احكامِ معروضاتِها مطلقا و من هنا قال الصادق عليه السلٰم العبوديّة جوهرة كنهها الربوبيّة فما فُقِد فى العبودية وُجدَ فى الربوبيّة و ما خَفى فى الربوبية أُصيبَ فى العبوديّة قال الله تعالى سنريهم آياتِنا

فى الافاق و فى انفسهم حتّى يتبيّن لهم انه الحق اولم يكف بربّك انه على كل شيء شهيد يعنى موجود فى غيبتك و فى حضرتِكَ الحديث، على ان الحكماء قالوا ان وجود الجوهر شرط لوجود العرض لانه من تمام قابليّته للوجود يعنون ان الموجود (الوجود. خ‌ل) لايتحقق و لايوجد الا بعلل اربع فاعلية و هى فعل الله سبحانه و من [1] جعله عز و جل محلّا لفعله من خلقه و مادّية و هى التى يخلق منها الشيء كما يخلق السرير من الخشب و هى فى كل مخلوق بحسبه المجرد من مادة مجردة كالعقل من المعنى و الروح من الرقيقة و النفس من الصورة الجوهرية و الطبيعة مما سبقها لانها الكسر بعد تمام الصوغ الاول و جوهر الهباء تحصيص الطبيعة بالحصص و المثال بالصور الظلّيّة و الاجسام العلوية من الجسمانية و السّفلية من العنصرية و الاعراض من هيئات معروضاتها امّا من حيث معروضيتها او من ذاتها من حيث هى او من العرض من حيث معروضه او من حيث نفسه و امّا اوّل فائض عن فعل الله سبحانه الكونى فمادته هى مخترعة لا من مادة مثلها بل من امكان مثلها و اما امكان مثلها فمادته من صفة فعل الله سبحانه الامكانى اى من امكان الفعل الامكانى و سرمده و امّا الفعل نفسه فلا مادة له الّا نفسه كما انه خلقه الله تعالى بنفسه و اقامه بنفسه و صورية و هى من هيئات تلك الحصص الممكنات و هى للحصّة الواحدة هيئات لاتتناهى و التخصيص بالمخصصات و هى الكم و الكيف و الرتبة و الجهة و المكان و الوقت و نريد بالكم هنا غير الاصطلاحى و انما نريد به قدر مادّته مثلا شخص من خمسة امنان و اخر من عشرة و اخر من واحد و اخر من مثقال و هو محل الاصطلاحى فهذه الستة اصول المشخصات و يلحقها اشياء كالاجل و الكتاب و الاذن و الوضع بمعنييه الاخيرين و هما ترتب اجزائه بنسبة بعضها الى بعض و بنسبتها الى الخارج الى غير ذلك لايحصيها الّا الله سبحانه و لمّا كان العرض بعيداً من اوايئل (اوائل ظ) علل الاشياء كثرت علله و اسبابه التى يتوقّف وجوده

---

[1] معطوف على فعل الله يعنى ان العلة الفاعلية تتحقق بشيئين احدهما فعل الله و ثانيهما من كان محلّا لفعله كما قال (ع) و القى فى هويتها مثاله فاظهر عنها افعاله. منه (اعلى الله مقامه).

عليها فمادته مركبة من موادّ فمثل الحمرة التى مثّلنا بها مادتها مركّبة من بياض و صفرة كالزنجفر مثلا فانه مركب من زيبق و كبريت اصفر و صورتها التى هى قابليّتها للايجاد مركب من هيئاتٍ احدها وجود جوهرٍ تحلّ به كالثوب فيكون وجود الثوب متمّما لقابليّة الحمرة للايجاد فى المعروض فوجود الثوب للحمرة من المشخّصات الخارجية و لاجل هذا قال الحكماء ان وجود الجوهر من تمام قابليّته للايجادِ اذ لايقدر على قبول الايجاد فى الخارج الجسمانى الّا بوجود ما يحل فيه و كذلك اعراض المجردات بنسبتها الى المجردات فاذا طلبتَ معرفة وجود العرض على نحو ما قرّر المصنف فى الوجود عرفت ان حلوله فى الجوهر هو وجوده له اى حصوله للجوهر فيه لا ان ذلك الحلول هو حقيقة العرض كما يدّعيه المصنّف من انه هو الحقيقة فى كل شىء و الّا لكان حقيقته حُلوله فى الجوهر و هذا لايلتفتُ اليه ذو عقل الّا اذا كَان من اهلِ المفهوم الّذين لاينظرون الى المِصْدَاقِ و ما قيل انّ الحلول راجع الى افتقاره الى الموضوع و ذلك امر زائد على ماهيته فحيثيته ان كانت اعتباريّة لم يتحقق تقوّمه بها وَ انْ كانَتْ موجودةً فهى المطلوب ليس بشىء[1] لان حيثية الافتقار انما هى من اسباب القابليّة و متمماتها و حدودها و هى عَلَى مذاقهم خارجة عن الوجود و ان كانت من شرائط ظهوره و اما على مذاقنا فهى من متممات قابليته و على المَذاقَيْنِ فالافْتقار غير الوجود و انّما هو هيئته و الحيثية جهة له فهى ابعد من الافْتقار من الوجود و قد قلنا سابقا انّ الفايئض (الفائض ظ)من كرم الجواد عز و جل انما هو الوجود و هذا الفائض صفته الافتقار و شأنه الحاجة و يعينه المعطى و يغنيه الغنى عز و جل بالمتممات و هى حدود قابليّته للايجاد و الافتقار و الحلول و الحيثية المدّعاة لم تكن اوّل فائض فليست هى الوجود و انما تحققت به.

قال: «و هذا معنى قول الحكماء فى كتاب البرهان ان الموضوع مأخوذ

---

[1] خبر و ما قيل. ١٢.

فى حدود الاعراض و حكموا ايضا بان هذا من جملة المواضع التى تقع للحدّ زيادة على المحدود كاخذ الدائرة فى حد القوس و اخذ البناء فى حد البناء».

اقول: انما قالوا باخذ الموضوع فى حد العرض ليس لان وجوده حلوله فيه بل انّما اخذوا ذلك فى العرض ليبيّنوا ان المحدود انما هو العارض من حيث كونه عارضا فيقولون هو الحالّ فى المتحيّز احترازا بهذه الحيثية عن تحديد نفس ماهيّته اى لا من حيث كونه عارضا لانه من هذه الحيثيّة جوهر او كالجوهر ففى الحد يكون ذكر الموضوع ليس من المحدود فيكون زائداً و انّما قالوا بذلك لان بناء امرهم فى تحديد الاشياء على مفاهيمها و مفهوم الجوهر و مفهوم العرض شيء واحد كلي فيلحقون كل حصّةٍ بما يميّزها عن الاخرى فهى اى الملحق بها المميز فصلها فيقولون الجوهر هو الحال فى الحيّز و العرض هو الحالّ فى المتحيّز فالحال جنس لهما و المميّز فصل و هذا عندهم حدّ حقيقى و انت اذا تركت قولهم و اعتبرتَ بفهمِك وجدت انّ الحالّ ليس هو حقيقة الجوهر فى نفس الامر و لا العرض و انّما هو على مذاقهم و اصطلاحهم عَرض عامّ فحدُّهم رسميّ لان الحال الذى جعل جنساً ليس هُوَ اسم ذات و انما هو صفة فعليّة فهو اسم فاعل فيكون قولهم ذلك مثل قولك الجوهر هو القاعد فى الارض و العرض هو القاعد فى الجوهر و ربّما يلتفت احدهم الَى ذوْقه مع قطع نظره عن ما قالوا فيجد انّ هذا الشيء لايمكن تعريفه كما توهمه المصنّف فى الوجود فيما تقدّم لانّه انما يعرف منه ما ذكروا و ذَوقه يأبَى كونه حدّا حقيقيّا و فى قولهم القوس قطعة من الدائرة فالمحدود القوس و هو جزء من بعض الحد اعنى الدائرة ففى الحد زيادة على المحدود الّا ان الحد ليس بالرسم كما فى المعروض و المعرض (العرض. خل) و ان قيل فيه بلزوم الدور الّا انه تحديد بذاتى بخلاف المعروض و العرض حيث حدّد بالحال و ليس الحلول حقيقة لواحدٍ منهما اذ لو كان حلوله هو حقيقة وجوده و وجوده اوّل فائضٍ عن الايجاد لكان حلوله الذى هو صفة فعليّة منه اوّل فايئض (فائض ظ) قبل العرض من فعل الله سبحانه فيكون الفعل فى نفس الامر و فى الاعتبار سابقا على فاعله هف.

قال :«فقد علم ان عرضيّة العرض كالسواد اى وجوده زائد على ماهيّته فلو لم يكن الوجود امراً حقيقياً بل كان امراً انتزاعيا اعنى الكون المصدرى لكان وجود السّواد نفس سواديته لا حلوله فى الجسم و اذا كان وجود الاعراض و هو عرضيّتُها و حلولها فى الموضوعات امراً زائدا على ماهيّتها الكلية فكذلك حكم الجواهر و لهذا لا قائل بالفرق».

اقول :إذا علم ان عرضيّة العرض كالسواد زائد على ماهيّته فهذا الذى تدركه ابصارنا ما هو هل هو الحلول ام الحال و على الاول فهل الحلول امر عقلى ام حسّى فان كان عقليا فما هذا الذى نراه ببصر الحس و ان كان حسّيّا فكيف تكون فوقيّة السماء عقليّة كما قال سابقا و يكون هذا حسّيّا و اى فرق بينهما و على الثانى هل المرئىّ هو الماهية متّحدة بالوجود ام منفردة ام الوجود منفردا فعلى الاتّحاد يبطل حكمه بالوجدان المعروف بان الحال غير الحلول مغايرة لاينكرها الّا مكابر لمقتضى عقله و الّا لكان القعود هو القاعد و على الانفراد يبطل قوله بالاتحاد كما تقدم مؤيّدا بقوله فى اخر كلامه هذا و لهذا لا قائل بالفرق، و على انه الوجود خاصة فيبطل قوله من وجوه الاول بعدم الاتحاد الذى يدعيه الثانى بالوجدان الحاكم بمغايرته للحلول و نحن لا نُشَاهِدُ الّا الحال و الحلول انما نشاهد منه كون المرئى فى الموضوع و هذا الكون غير الكائن و الثالث يلزم ان يكون الوجود هو الحال لا الحلول و هذا و ان كان حقا عندنا على نحو ما ذكرنا سابقا من ان الشىء هو الوجود مع مشخصاته و اسباب تعينه الّا انه لا يقول به لانه يريد بالمتّحد مع الوجود خارجا هو الماهيّة التى ينتزعها فى الذهن و هى الهوية و هى معنى غير مفهوم الوجود و لهذا يتغايران فى الذهن عنده لاجل امرٍ يشير اليه، تعالى ربى و الهى عنه علوّا كبيرا و لهذا الزمناه فيما تقدم بمغايرة المتحد للعارض على رأيه الذى يجعله فيه متّحدا فى الخارج و فى الذهن مغايراً فى قوله يتحدان خارجا و يتغايران فى الذهن فيدفع قبيح ما يلزم من هذا بان المغايرين مفهوماهُمَا فقلنا له فاذاً لا مقابلة فينبغى ان يقول فى الخارج شىء واحد و فى الذهن مفهومانِ تغايرا فهما غير الخارجين و لاانتزعا

منهما فيلزم ما تقدّم من عدم المقابلة و من التحديد اذا لم يكونا انتزاعيين.

و قوله «فلو لم يكن الوجود امراً حقيقيا» الى قوله «لا حلوله فى الجسم» فيه ما تقدّم مما يدل على ان وجود السواد نفس السواديّة المرئيّة لا حلولها الّا اذا فسّر الوجود بالكون فى الاعيان كما تعرفه العوام و هو المعنى المصدرى.

و قوله «و اذا كان وجود الاعراض» الخ، كما تقدّم مكرّرا مردّدا فان قوله زائداً على ماهيّتها الكلية يعنى الذهنيّة يلزم منه ان كل زائدٍ على الماهية الكلية و كان سبباً للكون فى الخارج هو الوجود كالعوارض الخارجيّة و الوقت و المكان بل و اقسام الوضع بَل و وجود الاغْيار كلها اشياء خارجيّة زائدة على ماهيّة الجوهر و العرض فيجب ان يكون كل واحد منها على الانفراد و الانضمام هو الوجود لتوقّف الكون فى الاعيان عليها كما دلّ عليه النقل المعتبر و صحيح العقل و النظر و هذه و ان قلنا نحن بانها من الوجود لكنه لايقول به.

قال: «الثامن ان ما يكشف عن وجه هذا المطلب و ينوّر طريقه ان مراتب الشديد و الضعيف فيما يقبل الاشد و الاضعف انواع متخالفة بالفصول المنطقية عندهم ففى الاشتداد الكيفى مثلا فى السواد و هو حركة كيفية يلزم عليهم لو كان الوجود اعتباريّا عقليا ان تتحقق انواع بلا نهاية محصورة بين حاصرين و ثبوت الملازمة كبطلان اللازم معلوم لمن تدبّر و استبصر ان بازاء كل حد من حدود الاشدّ و الاضعف اذا كان ماهيةً نوعيّة كانت هناك ماهيات متباينة بحسب العقل و الحقيقة حسب انفراض الحدود الغير المتناهية».

اقول: قد اعترض بعضهم على المصنف فى قوله «عندهم» بانه ان اراد بقوله عندهم عند المشائين فلايكون حجة على المخالف و ان ارادَ به عند المخالف فليس بصحيح اذ ليسوا قائلين به انتهى، يعنى انهم ليسوا بقائلين بوجود مراتب متعددة متخالفة بفصولها فى الشديد و الضعيف و انما كلّ منهما حقيقة واحدة كالمخروط الواحد فلايعتبر فيه تفاوت يتمايز بالفصول و اقول قد تقدم مما ذكرناه ان الوجود له مراتب فهى فى انفسها لاتدخل فى حكم الشديد و الضعيف على فرض تحقق تخالُفٍ فى مراتبهما اذ ليست السفلى من نوع العليا

فلا تشكيك فى الحقيقة بينها الّا فى التسمية الظاهرة نعم افراد كل مرتبة و ذراتها يجرى فيها التشكيك و انواع كلّ مرتبة فى رتبة امكانها غير ما هى به فى رتبة اكوانهاامّا فى رتبة امكانها ففيها انواع كلية لاتتناهى فى اعدادها و لا فى افرادها يعنى فيها انواع لاتتناهى و كل نوع فرض ففيه افراد لاتتناهى و كل فرد من ذلك الامكان فهو يقبل قبل تكوينه افراداً لاتتناهى و بعد تكوينه يقبل بحسب قبوله للتغيير افراداً لاتتناهى بل و يقبل كذلك قبل التكوين و بعده بقبوله للتغيير انواعا و اجناساً لاتتناهى و امّا فى رتبة اكوانها فمع قبول التغيير كذلك و اما مع قطع النظر عن قبول التغيير و عن مقتضى الحكمة فالكون يضيق محله عن وجود افراد لاتتناهى لا (الا.خل) على التدريج و ذلك لضيق محلّها و وقتها عن ذلك فيكون الامتناع من قِبَلها لا من قبل القدرة الكاملة و لهذا كانت فى التدريج على بواعث استدارة الحركات فتحركت الافلاك على الاستدارة و المفْعولات فى طلبها من امدادات مباديها على الاستدارة لان الاستدارة هى المقتضية للتدريج.

فقوله «يلزم عليهم لو كان الوجود اعتباريا عقليا» الى قوله «حاصرَين» يلزم عليه ان العقليات ليست عدميّة بما ذكرنا سابقاً من النص عن الرضا عليه السلام و ممّا اشرنا من الدليل العقلى بل الفؤادى لانه من دليل الحكمة من انه لايمكن ان تتصوّر شيئا حتى تقابله بمرآة خيالك مثلا اذا رأيتَ زيدا يصلّى فى المسجد يصلّى يوم الجمعة العاشر من شهر رمضان مثلا سنة كذا لايمكن ان تذكره ما دمتَ حيّا حتى تلتفِتَ بمرآة خيالك الى صورة مثاله فى غيب ذلك المسجد يصلّى فى غيب يوم الجمعة العاشر من شهر رمضان سنة كذا فان مثاله الى يوم القيامة قد كتبه الملكان الحافظان فى ذلك المكان و ذلك الوقت فاذا قابلته بتلك المرآة انتقش شبح ذلك المثال فى مرآة خيالك فتذكره و لاتقدِر اَنْ تذكره بغير هذا الالتفات على نحو ما قلنا فلو قلتُ لك اذكره و لايلتفت قلبك بمرآة خيالك الى ذلك المكان و ذلك الوقت لكان ذكرك له مستحيلا ممتنِعاً[1] لانى اريد منك

---

[1] فيه تصريح بان تذكر الاشباح المتشخصة فى الخيال و معه و لو لم‌يلتفت القلب الى مرءاة الخيال لكان ذكر الشخص محالا

ان تذكر من حَيْثُ لاتذكر و كل تذكّر و تعقّل هكذا و لكن اكثر الناس لايعقلون فتذكرك لم يكن فى عالم الاجسام لكنه موجود فى عالم العقول و المصنف كالاكثرين لايعرفون الّا ان الاعتبارى عدميّ نعم لو اراد صور امكاناتها لا صور اكوانها على قولهم سكتنا عنه فقوله «ان تتحقق انواع بلا نهايةٍ محصورة بين حاصِرَيْنِ» ينبغى اَنْ يُقَيّد هذا بأَنْ يقول موجودة لا بالتدريج اذ الممنوع منه كَون الامور الغير المتناهية المحصورة بين حاصرين مجتمعة وَاَمّا بالتّدريج فلا و امّا مسألة التناهى و عدمه فلاتبنى عليها الاستدلالات الحقيقية لانّ مِنَ الامور الممكنة ما لاتتناهَى فى الامكان و ان كانت متناهيةً عند الواجب تعالى مثل نعم الجنّة و نعيمها و اهلها و الام النار و عذابها و شقاوة اهلها كلّ ذلك غير متناهيةٍ و لا منع منها و الحاصل ليْسَ كلّ غير متناهٍ باطلاً بقولٍ مطلقٍ اذ لا محذور فى عدم تناهيها و عدم انقطاعها اذا ثبت كونها محدثة متناهية الى فعل خالقها تعالى فليس بممتنع اذ ليس الفعل متناهياً ليمنع من كون اثره غير متناهٍ فبطلان اللازم الذى ذكره غير معلوم يعرف هذا من قاعدتين اتفق الحكماء على صحتهما و هما قولهم كل ما له اوّل له اخر و كل ما سبقه العدم لحقه العدم و بعد الاتّفاق من المسلمين تبعا لما دلّ عليه النص المتواتر من الكتاب و السنة و دلّ عليه العقل الصحيح بدليل الحكمة انّ الجنة و نعيمها و اهلها و النار و عذابها و اهلها مخلّدون ابداً لم يلحقهم عدم و ليس لهم آخر فبمقتضى حكم القاعدتين انه لم يسبقهم عدم و انّما سبقهم وجود و اذا قيل انه سبقهم عدم يراد منه انهم لم يكونوا موجودين فى رتبة الازل و لان العدم ليس شيئا يتحقق له السبق و انه ليس لهم اوّل يعنى اوّلا حادثا لانّ الاولية الحادثة من جملة تلك الحوادث و الاولية الازلية هو ذات الواجب و هو تعالى ليس اوّلاً لشىء و لا اخِراً لشىء و انّما هو سبحانه قبل القبل بلا قبل و بعد البعد بلا بعد فاليه اى الى فعله المنتهى و من فعله المبتدأ و لا غاية لفعله فلايكون مفعوله مغايى.

ممتنعا فتأمل فى كلامه اعلى الله مقامه. محمد بن كريم (اع). و كذلك التعقلات الخاصة فتأمل.

فاذا عرفت مرادنا من هذا الكلام كله بان ما سوى الله سبحانه لايتناهى لا فى الابتداء و لا فى الانتهاء الّا الى فعله و صنعه عرفتَ انه لا معنى لكون ما سوى الله سبحانه متناهياً الّا انه محدث لم يكن فى الازل ثم اخترعَه و كوّنه فى الامكان لا انه منقطع اوّلاً او آخِراً و ليس كلامى هذا قولا بقدم العالم فان لم تفهم منه الا القول بالقدم فاسأل الله ان يصلح وجدانك و عرفتَ وجود اشياء غير متناهية فى الامكان اوّلا و آخراً الّا انها لم تكن فى مقام الاكوان مجتمعة الّا على سبيل التدريج على انّى إن شاء الله تعالى ابيّن لك حقيقة صحة ما يترتب على القاعدتين من غير لزوم محذور يأتى فيما بعد.

و امّا فى مقام الامكان فكلّها حاصلة فيه اى فى الامكان بلا نهاية و هو العمق الاكبر و عرفتَ ان بُطْلَانَ اللّازِم غيرُ مَعْلُوم و ان على تقدير كون الوجود امراً حقيقيا قد يلزم منه حصول اشياء لاتتناهى بل تلزم من كلامه الآتى فى قوله اذا كانت الحدود فيها بالقوّة لم يلزم محذورٌ اصلاً اذ وجود تلك الانواع التى هى بازاء الحدود او الاقسام وجود بالقوّة لا بالفعل اذِ الكلّ موجود بوجود واحد اتصالى وحدته بالفعل و كثرته بالقوة انتهى ما فرّ منه و اشنع لانه انما الزمهم بها و هم لايدّعون وقوعها دفعة و لعلّهم لو سلّموا الالزام يدّعون حصولها على جهة التدريج تبعا لتنقّل الذهن فى الاعتبار حيث لم ينتقل الى جميعها دفعة و لهم ان يقولوا كما ان تحققها فرع على الاعتبار كذلك يكون بقاؤها كذلك فيكون تحقّقها على نحو التجدد و الدثور فح لا مانع من وقوعها بهذا النحو و امّا هو فقد اثبت تحققَ انواعٍ لاتتناهى بالفعل على تقدير فرض الوجود متحققا لان قوله اذِ الكل موجود فى حصول حصص تلك الانواع الغير المتناهية بالفعل متحققة ثابتة الّا انها لم ترتبط بها فصولها فقد حقّق جميع الحصص و ان كانت بوجود واحد مع انه لايرضى بتحقق الحصص و لا جنسها قبل الفصول بل ظاهر كلامه فى الكتاب الكبير ان لها فى انفسها تحقّقاً ما قبل الفصول و ان توقف تمييزها و حصولها على الفصول ففى فرض الاعتبارى منع من تحقّق انواع لاتتناهَى مع انّه يقول بثبوتها بالتحققى اذا وجدت فصولها او مطلقا فكذلك بالاعتبارى اذا

اعتبرت فصولها فانه هو وجودها كالتحققى فاذا اعتبرت وجدت خارجاً بالطريق الاولى اذ يمكن فى الاعتبار ما لا يمكن فى التحقق و لايلزم من اعتِبار الاعتبارى تحققها الاجتماعى كما لايلزم على التحقّقى لان الاعتبارى على فرضه لايكون اقوى من التحققى ليلزم منه تحقق ما لايتناهى مجتمعاً بل انّما هو تابع للتحققى او مساوٍ له فبنسبة ما يعتبر التّحققى يعتبر الاعتبارى و نحن و ان لم نقل بالاعتبارى مع ان الاعتبارى عندنا كلّه وجودى الّا انه ظلّيّ انتزاعى من الخارجى كما ذكرنا مراراً نعم قد قلنا ان الذهنى الذى فى ذهن علّة الموجودات صلى الله عليه و اله و ان كان مما فوقه أُفيض عليه لكنه علّة لما تحته بالله سبحانه و ما فى ذهنه هى وجوهُ الاشياء الباقية اى وجوهٌ باقية للاشياء الهالكة كما اشار اليه سبحانه فى مواضع من كتابه قال تعالى كلّ شيء هالك الّا وجهَهُو قال تعالى قد علمنا ما تنقص الارض منهم و عندنا كتاب حفيظو قال تعالى حكاية عن موسى عليه السلٰم و فرعون فى سؤاله قال فما بال القرون الاولى قال علمها عند ربّى فى كتاب لايضل ربّى و لاينسىو هم عليهم السلٰم العِنْد و الكتاب فافهم لانا انّما نقول بالتحققى الحادث الخالص لا المطلق المشوب و لا الحق الخالص عز و جل و مع ذلك كله فقوله فى هذا الاستشهاد ليس بمستقيم لانه اثبت فيه الكل و الزم القائليْن بالاعتبارى بما لايلزمهم و لايضرهم و نحن نقول بان اهل الاعتبارى غير معتبرين و لا دليل لهم الّا التخمين و ما هم بمستيقنين و انّما تكلّمنا على كلام المصنّف لانه يدّعى ان استدلالاته ليست من الابحاث الحكمية و لا من التخيلات الصوفية و الفاظ استدلالاته و نمطُها من تلك الابحاث الحكمية بعينها و معانى كلامه و مقاصده و مراداته من تخيّلات الصّوفية فانّهم لايتجاوزون فى تخيّلاتهم ما تخيّل و انّما حذا حذوهم و قال بقولهم بعبارات الحكماء و استدلالاتهم على انّاهل القول بالاعتبارى لايحتاج فى ردّ قولهم الى هذه التمحّلات بل يكفى فى رد كلامهم ان الاعتبارى هو عدم ام ضده فان كان عدماً فكيف يصدر عنه ضدّه و ان كان ضدّ العدم فقد وافقوا فليجيبوا بما شاءوا يخصموا.

قال: «فلو كان الوجود امراً عقليّاً نِسبيّاً كان تعدّده بتعدّد المعانى المتمايزة المتخالفة الماهيات فيلزم ما ذكرناه نعم اذا كان للوجود وجود واحد و صورة واحدة اتصاليّة كما هو شأن المتّصلات الكميّة القارة او غير القارّة اذا كانت الحدود فيها بالقوة لم يلزم محذورٌ اصلاً اذ وجود تلك الانواع التى هى بازاء الحدود او الاقسام وجود بالقوة لا بالفعل اذِ الكلّ موجودٌ بوجودٍ واحد اتّصالى وحدته بالفعل و كثرته بالقوة فاذا لم يكن للوجود صورة عينيّة كان الخلف لازما و الاشكال قائما».

اقول: يريد ان الامر العقلى النِسبى ذهنى و الذهن محلّ التكثرات لانه محلّ التحليل العقلى و لهذا مع حكمه بالاتّحاد خارجا حكم بالتّغاير ذهنا فيلزم ان كل ما اعتبر ذهناً وُجِدَ خارجاً لانّ الاعتبارى به وجودُ ما اعتبر فى الخارج فيلزم ما ذكره من وجود الانواع الغير المتناهية خارجاً بقى هنا شىء و هو انه ما المراد بهذا الوجود الاعتبارى وَ مَا هُوَ فاِنْ اُرِيدَ بهِ اى بكونِهِ وُجُوداً للخارجى اَنّه بِنفسِهِ لا باعتبار معتبرٍ و انّما الاعتبار دليل معرفته كان محصّل ذلك انّ الاشياء موجودة فى الخارج لٰكن لمّا لم يكن غير ما يسمى بالوجود موجوداً بنفسه لما علم ان الوجود موجود بنفسه و غيره موجودٌ به و لم يعقل شىء غير الموجود وجب فرض شىء وُجِدتْ به الاشياء و لمّا كان ما توجد به الاشياء يستحق اسم الوجود مراعاةً فى التسمية لجهة الاشتقاق سمّى ذلك الامر الفرضى وجوداً و ان لم يكن شيئاً متحقّقاً و ان اُرِيدَ به انه عِبَارةٌ عن اعتبارِ كونها موجودةً كان محصّل ذلك انها بموجوديّتها وُجِدتْ لانّ الموجودية عبارة عن التّأثرِ بتأثير فعلِ الله تعالى و تلك الموجودية على قاعدتهم مِنَ المعقولات الثانوية و ان اريد بهِ مَا حصَل فى الذهن كان المراد منه اِمّا العارض من مفهوم الوجود على مفهوم الماهيّة و اِمَّا مطلق مفهومه و العارض اِمّا العَرضى و اِمَّا الذّاتى وَ اِمّا المَعْنَى المصدرى، فعلى ارادة الاول فمع كون الاعتبارى امراً وجوديا خارجيّاً لم يناف مذهب المصنف الّا فى بعض التّعبيرات كقول انّه اعتبارى و قولِ انّه تحقّقى و يتّفقانِ فى انه غير مكتنهٍ و لا مدركٍ كما تقدّم من

قولِ المُصَنّفِ و ماهيته اَخْفَاهَا تصوُّراً و اكْتِناهاً و مع كونه وجوديّا ذهناً (ذهنيا. خ‌ل) فيأتى فى الثالث و مع كونه عدميّا و ان قيل بموجوديّة الاعتِبارى و لم يرد به الكناية عن اتّحاد الوجود و الموجود يكون بديهى البطلان اذ لاشىء لايُحدِث الشىء و لا يكون علة له و لا من متممات علَلِه ما لم يؤوّل بعدم المانع و على ارادة الثانى فمع كون الموجودية متَحققة فى الخارج يكون المراد بذلك اِمّا ما اراده المصنف و امّا ما اراده اهل الانتساب و امّا ما اراده اهل الهيولى لان القائلين بان الوجود هو الهيولى لهم فيه مذاقات فمنهم من يحصره فى المواد خاصة و منهم من يفصل و نحن منهم بان نقول الوجود الموصوفى منه المادة و الوجود الصفتى منه الصورة و الشىء هو المركب منهما فالتأثر هو الصفتى و هو القابلية و ما لها من المتممات و المكمّلات من الهندسة الباطنة و الظاهرة كما تقدم و هذا المركب هو الموجود و له اعتبارات ثلاث فباعتبار كونه اثراً نورٌ و وجودٌ و باعتبار انه هو ماهيّة و ظلمة و المعنى المصدرى صفة ظهوره و هو المعبّر عنه بالكون فى الاعيان و هذا المعنى يراد منه احد معنيين احدهما الظاهرى المعبّر عنه بالفارسيّة بالهست ضد نيست و الثانى المعنوى و هو ما به الكون و هو الشىء بجملته و هنا (هذا. خ‌ل) الكون و الحصول يراد منه نفس الشىء و مع كونها من المعقولات الثانية فعلى القول بوجودها او بِعَدَميّتها تقدّمت الاشارة اليه و على انها امر ذهنى فهى كسائر الامور الذهنيّة و ان اريد به ما حصَل فى الذهن و للمبنى عليه من الذهنى اعتباران:

احدهما ان الذهنى قسم من الوجود بمعنى انه ينقسم فى نفسِه الى قسمين و ذلك لانه انقسم باعتبار محلّه لان محال الاكوان باعتبار الحال فيها منها فمنهم مَن قال الذوات محالّها جواهر و الصفات محالّها اعراض و منهم مَن قال الغيب ذاتياتها محالّها جواهر مجرّدة و صفاتياتها محالّها اعراض مجردة و الشهادة ذاتياتها محالّها جسمانياتٌ و اجسام و صفاتيّاتها محالها غير مجرّدة فما كانَ من الصفات مطلقا من نوع الاشباح الهندسيّة فمحالها الاعراض الصقيلة كالذهن للاشباح المجردة و كالمرآة و الماء و ما اشبههما من اعراض الاشياء

المادّية الصقيلة للاشباح الحالّة بالمادّيات كالصورة فى المرآة و الماء و فى الاشياء الصّقيلة كالحديد المصقول و غيره و ما من نوع الاشباح الظلّيّة فمحالّها اَعْراض المادِّيّات الكثيفة كالجدار للنور و الهواء للكلام فعلى هذا يكون الذهن محلّا للصفات المجرّدة فتكون منتزعة من الخارجى و لمّا كان المحلّ لايصلح للماديات لانه مجرّد كان ما يحلّ فيه و ينتقش من نوعه و ان كان منتزعاً من الاجسام فيتساوى فيه المنتزع من الماديات و المجردات لانه من مَرايا عالم الغيب و انّما خلقه الله تعالى لذلك لان نظام النوع الانسانى المدنى الطبع الجامع للشؤون المتكثرة المتعددة التى لايفى بها الشخص منهم لنفسه و لا بمثله بل لا بدّ له من مخالطة ابْناء النوع طوى الله سبحانه له المتفرقات فى استحضارها بوضع مِرْءاةٍ عنده تجمع له صفات مطالبه من غير مشقّة السّعى الى استحضارها بانفسها لان ذلك متعسّر او متعذّر و ذلك لان غرضه ليس فى نفس اشباحها و صورها ليكون ما حصل له فى ذهنه هو مطلوبه فاذا تصوّره تمّ له مطلوبه و انما مطلوبه الامر الخارجى و لذا حكمنا بان جميع ما فى اذهاننا ظلّيّة انتِزاعيّة.

و ثانيهما ان ما حصل فى الذهن منه ما هو اصيل و هو حقيقة الشىء الخارجى عندهم و معناه مجرّدا عن العوارض الخارجيّة و لهذا لا فرق بين الوجودين الّا ترتّب الاحكام الخارجيّة و اثار الحقائق المتحقّقة فالخارجى ما تترتَّب عليه الاحكام و الاثار و الذهنى ما لاتترتّب عليه و لايراد منهما الّا هذا عندهم و منه ما هو منتزع كما ذكر الاوّلون و المصنف من اَهْل القول الثانى و نحن قائلون بالاوّل فعلى الثانى ان اريد بالوجود الاعتبارى العارض للماهية سواء كان هو العرضى ام الاصيل فانّما يعرض لها من حيث هى لا من حيث كونها موجودة و لا من حيث كونها معدومة فلايكون مؤثّرا فيها لعدم ترتب اثار الذهنى و انما عرض لها لملاحظة تكوّنها به فهى متعلق التكوين به فعرض مفهومه على مفهومها و المعنى المصدرى حدث فعلى انما يصدر عن متحقق و لو بالذهنى و على ايِّ فرضٍ اعتُبِر يكون غير مؤثرٍ عند المصنّف و موافقيه و امّا اهل الاعتبار فيصدق الاعتبارى عندهم على ما يظهر من اطلاقهم على ما سوى

المتحقق الخارجي و لا شكّ انّ الاعتبار (الاعتباری. خ‌ل) و ما يترتّب عليه من الامور الاعتبارية الغير الخارجيّة المتحققة لاتترتّب عليها آثار خارجيّة عند المصنّف و موافقيه و عندنا فی اغلب الاحوال بناء منّا على انّ ما فی الاذهان ظلّیّ انتزاعی غير متأصّل اذ لو فرضنا نحن حصول الاصيل فی اذهاننا كما نحكم به على ما فی ذهن علّة الوجود و محل الايجاد حكمنا بحصول اثاره فی الخارج بل نقول انّه لا تأثير لغيره الّا به كما اشرنا اليه مراراً فی شرح الزّيارة الجامعة و مَنْ قال بتأثير الاعتباری منهم من يرى انّ تأثيره ايضا اعتباری لانّه يرى ان وجودات جميع ما سوى الله سبحانه اعتباری موهوم لا تحقّق له اصلاً لا خارجاً وَ لا ذهناً و لهذا قال شاعرهم:

كل ما فی الكون وهم و خيال اوعكوسٌ فی المرايا او ظلال

فجعل الحادث و وجوده و ماهيته و جميع شؤونه موهومة و منهم مَن يرى انّ تأثيره امر متحقّق فی الخارج و على كل فرضٍ فهو قول باطل امّا على الرأی الاوّل و هو لاهل التصوف فان ارادوا بالاعتباری فی المؤثر و الاثر انّ معناه عدم استقلاله بنفسه و انما الكل فی الحقيقة قائم بامر الله سبحانه على الدوام قيام صدور و نسبة التحقق اليه بالاعتبار مع عدم ملاحظة تقوّمها بامره تعالى فلا استقلال لها و لا شيئيّة بنفسها بحال من الاحوالِ فكلامهم بهذا المعنى صحيح و ان ارادوا به عدم تحققها فی انفسها فی رتبة امكانها فباطل لمخَالفته الوجدان لانه مكابرة لمقتضى العقول و من اثبت تحقُّقَها فی الخارج بالاعتباری الغير المتحقّق فباطل لما تقرّر من ان العلة اقوى من المعلول و لا يصح العكس لعدم صحة ابتناء القوی على الضّعيف فعلى قولهم من ان الاعتباری عدمی يلزم بناء الشیء على لاشیء و على قولنا يلزم بناء القوی على الضعيف و كلاهما باطل و لا يرد علينا ترتب ما بالفعل على ما بالقوّة لانّ ما بالفعل انّما ترتب على ما بالقوّة لان ما بالقوة مترتّب على ما بالفعل ففی الحقيقة ما بالفعل مترتب على ما بالفعل و الّا لزم فی سلسلة العود اَنْ يَعُودَ ما بالفعْلِ الى ما بالقوّة كما فی حال البَدْءِ و

التّزول و انّما لم نوافق المصنف لعدم صحة ابطاله لا تصحيحاً لدعواهم فانّ قوله بلزوم تحقق انواع بلا نهاية غير ملزم لان تحقق الانواع الغير المتناهية انّما يكون على فرض اعتبار الاعتبارى و قد قرّروا انّ الاعتبارى ينقطع بانقطاع الاعتبار و التأثير منوط بدوام الاعتبارى فافهم فلايلزم من كونه اعتباريّا ما ذكر من تحقق ما لايتناهى لما قلنا من انّه ليس اقوى من التّحققى فى التأثير و لان تحققه اى الاعتبارى انما هو بالاعتبارِ و هو اى الاعتبار تدريجى فيكون ما يترتب عليه تدريجيّاً و لانه ينقطع بانقطاع الاعتبار كما قالوا مع ان ذلك المحذور لازمٌ على قول المصنف كما ذكرنا سابقا فقوله «فاذا لم يكن للوجود صورة عينية كان الخلف لازما و الاشكال قائما» صحيح لا من حيث كونه مبنيا على دليله السابق بل من حيث كونه منافيا للوجدان و الاحساس و الضرورة.

قال: «ذكر كلمات فى دفع شكوك اوردت على عينيّة الوجود انّ للمحجوبين عن مشاهدة نور الوجود الفائض على كل ممكن موجود و الجاحدين لاضواء شمس الحقيقة المنبسطة على كل ماهية امكانيّة حُجُباً وهميّة و حُججاً قويّة كشفناها و ازحنا ظلمتها و فككنا عقدتها و حللنا اشكالها باذن الله الحكيم العليم».

اقول: اراد ان يذكر بعض حجج النافين لتحقق الوجود فى الخارج مثل شيخ الاشراق و غيره القائلين بِاَنَهُ اعتبارى و منهم ابوجعفر الطوسى فى التجريد حيث قال و الوجود من المحمولات المعقولة (العقلية. خ ل) لامتناع استغنائه عن المحل و حصوله فيه و العلامة الحلى رحمه الله فى شرح كلام الطوسى هذا قال: اقول الوجود ليس من الامور النسبيّة بل هو من المحمولات العقلية الصرفة و تقريره انه لو كان ثابتا فى الاعيان لم يخل اما ان يكون نفس الماهيات الصادق عليها او مغايراً لها و القسمان باطلان اما الاول فلما تقدّم من انه زائد على الماهيّة و مشترك بين المختلفات فلايكون نفسها و امّا الثانى فاِمّا ان يكون جوهراً او عرضا و الاوّل ظاهر و الّا لم يكن صفة لغيره و الثانى باطل لان كل عرض فهو حاصل فى المحل و حصوله فى المحل نوع من الوجود فيكون للوجود وجود

هف و يلزم تأخّره عن محلّه و تقدمه عليه هف انتهى، قال الماتن (ره): و هو من المعقولات الثانية، قال العلامة (ره): اقول الوجود كالشيئيّة من المعقولات الثانية و ليس الوجود ماهيّة خارجة على ما بيّناه بل هو امر عقلى يعرض للماهيات و هو من المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات الاولى و ليس فى الموجودات شىء هو وجود او شىء بل الموجود اما انسان او حجر او غيرهما ثم تلزم معقولية ذلك ان يكون موجوداً انتهى، و يأتى بعض ما استدلّ عليه هؤلاء مثل شيخ الاشراق و قول صاحب التجريد ان الوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل و حصوله فيه، يريد به انّ الوجود مفهوم وصْفى و هو المعنى المصدرى اللاحق للمعقولات الاولى و لهذا قال: و هو من المعقولات الثانية، و لا ريب انه بهذا المعنى يكون عن غيره لا ان غيره يكون به لانّه من الصفات اللاحقة لوجود موصوفاتها و هى كائنة بموصوفاتها او تابعة لها فى كونها او مكوّنات بها و الحاصل من هذا المذكور ليس هو الوجود الذى تحققت به الاشياء و قول العلّامة فى بيانه: لو كان ثابتا فى الاعيان لم يخل اما ان يكون نفس الماهيات الصادق عليها الخ، يكون هو نفس الماهيات بنوعيه الموصوفى و الصفتى فهو بنوعيه الموجود و لانسلم كونه زائداً و التركيب انما هو من نوعيه و ليس مغايراً لها الّا مغايرة الاجزاء للكل هذا فى الظاهر و امّا فى نفس الامر فمغايرته لها بلحاظين فبلحاظ كونه اثراً هو وجود و بلحاظ هويّته من حيث هو هو ماهيّة فليس الوجود ما اشاروا اليه لان هذه التّصورات التى استندوا اليها كلها موهومة مأخوذة صناعية من مفاد حمل الالفاظ بعضها على بعض من غير ملاحظة مطابقتها و عدمها و قوله بعد هذا فى المتن: و اذا حكم الذهن على الامور الخارجيّة بمثلها وجب التطابق فى صحيحه و الّا فلا و يكون صحيحه باعتبار مطابقته لما فى نفس الامر لامكان تصوّر الكواذب فاعترض عليه العلّامة مشافهة بحصر نفس الامر فى الذهنى و الخارجى و قد منع منهما هنا فاجاب المراد بنفس الامر هو العقل الفعّال فاعترضه بانه يلزم الحكماء القول بانتقاش الصور الكاذبة فى العقل الفعّال

لانهم استدلّوا على ثبوته بالفرق بين النسيان و السهو فان السهو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل و ارتسامها فى الحافظة لها و النسيان زوالها عنهما معاً و هذا يتأتّى فى الصور المحسوسة امّا المعقولة فان سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم فى باب التصورات و التصديقات و هاتان الحالتان قد تعرضان فى الاحكام الكاذبة فلم يأتِ فيه بمُقنعٍ انتهى، يعنى لم يأت فى هذا الاعتراض بجواب مقنع و ذلك لان جوابه الاول ليس بصحيح و هو تفسير نفس الامر بالعقل الفعّال و الجواب ان العلم لايخرج عن الذهنى و الخارجى و انما المراد بنفس الامر ما ثبت حكمه بالدليل من الذهنى او الخارجى و هو ما عند الله عز و جل من الحكم التشريعى كما فى قوله تعالى فاذ لم يأتوا بالشهدآء فاولَئك عند الله هم الكاذبون فكذّبهم لمخالفة التشريعى و ان طابق قولهم التكوينى و من الحكم التكوينى كما فى قوله تعالى و الله يشهد ان المنافقين لكاذبون فكذبهم لمخالفة التكوينى لبناء فطرتهم المبدّلة و المغيّرة على مخالفة ما استيقنتْها انفسهم و ان طابق قولهم التشريعى فقوله فى المتن و يكون صحيحه لمطابقته لما فى نفس الامر و قول الشارح تبعا لقوله صريح فى بطلان ما ذهَبا اليه و من وافقهما لما قلنا من استنادهم الى تصورات موهومة صناعية مخالفة لما فى نفس الامر فقول المصنف «ان للمحجوبين عن مشاهدة نور الوجود، الى قوله: حجُباً وَهمِيّةً» صحيح و الله سبحانه يهدى من يشاء الى صراط مستقيم و قول العلّامة (ره): و اما الثانى فاما ان يكون جوهراً او عرضا الخ، فيه انّ الجوهر من الوجود الموصوفى و العرض من الوجود الصّفتى و الموصوف محل الصفة و هى متأخرة عنه و لايلزم ان يكون للوجود وجود جوهره و عرضه اذ لا فرق بينهما.

قال: «سؤال - ان الوجود لو كان حاصلا فى الاعيان لكان موجوداً فله ايضا وجود و لوجوده وجود آخر الى غير النهاية».

اقول: هذا السؤال من شيخ الاشراق و هو استدلال بابطال النقيض.

فاجابه المصنف فقال: «جواب - انه اِن اُريد بالموجود ما يقوم به الوجود

فهو ممتنع اذ لا شيء في العالم موجود بهذا المعنى لا الماهية و لا الوجود اما الماهية فلما اشرنا اليه من انه لا قيام للوجود بها و امّا الوجود فلامتناع ان يقوم الشيء بنفسِهِ و اللازمُ باطل فكذا الملزوم».

اقول: قوله «ما يقوم به الوجود» يريد انه لو كان شيء يقوم به الوجود لزم ان يكون متحقّقاً قبل قيام الوجود و قد تقدم بطلان اللازم فيبطل الملزوم و هذا جارٍ في كلّ شيء امّا الماهية فليست شيئا قبل الوجود و هو قوله فلمٰا اشرنا اليه من انّه لا قيام للوجود بها و امّا الوجود فلو فرض قيامه بنفسه لزم تقدّم نفسه عليه و هو باطل.

و قوله «و امّا الوجود فلامتناع ان يقوم الشيء بنفسه» فيه ردٌّ لما في السؤال من قوله «فله ايضا وجود و لوجوده وجود» يعني انه قد ثبت فيما سبق ان الوجود بنفسه وجد لا بوجود اخر لانه لا تعدّد فيه فاذا فرض قيام الوجود به فهو فرض لقيامه بنفسه و هو ممتنع و هؤلاء يزعمون انّ ما به الانوِجَاد اعتباري فاذا فرض وجود في الخارج و جوّزتموه فلايكون الّا موجوداً بوجودٍ خارجي و هذا الخارجي كالاوّل فيتسلسل و لا كذلك لو كان اعتبارِيّاً فنقول انّ قولكم ان زيداً انما كان موجودا بمعقوليّة وجوده فيه انّ هذه المعقولية تتوقف معقوليّتها على معقوليّة اخرى الى غير النهاية فان كانت المعقولية الاولى معقولة بما هي معقولة لا باخرى فالخارجي موجود بما هو موجود على انّا لانعني بالوجود الحصول المعروف الذى هو الكون في الاعيان كما فهمتم لان المعنى المصدرى نسبيّ و ان اطلق عليه المصنف بعض عباراته لان الحصول الذى يراد به الشيء غير الحصول الذى يراد به حصول الشيء في كذا او لكذا فالوجود عندنا اذا اطلقنا عليه الحصول نريد به الحصول بالمعنى الاوّل الّذى هو الشيء لا الذى هو النسبة و هو بمعنى الشيء لايقوم بنفسه و لو فرض فرد من افراده قائم باخر و ان تغايرا لم يجز ذلك لان المفروض انه فرد من الوجود فهو جزء او جزئى منه فلايغايرُ حكم كلّه او كليّه فيما هو مقتضى طبيعته و الّا لم يكن وجوداً بل يكون ماهية و هو خلاف المفروض.

و قول المصنف «اذ لا شىء فى العالم بهذا المعنى موجود» فيه انه لو اريد بالوجود الحصول الّذى هو النسبة و المعنى المعبّر عنه بالفارسيّة بهست لم يخل شىء من العالم عن متّصفٍ به منسوب به او اليه مع انه كثيراً ما يطلق الوجود الذى هو الحقيقة فى كلّ شىء و يريد ان هذا المعنى الذى هو الحصول النسبى و المعبّر عنه بالفارسيّة بهست يصدق عليه و عبارات القوم اكثرها على هذا النّمط و قد صدق فى حقهم قول سيد الوصيين اميرالمؤمنين عليه السلٰم ذهب مَن ذهبَ الى غيرنا الى عيونٍ كدرةٍ يُفرغ بعضها فى بعضٍ الحديث، و قد تقدّم فاين هذا المعنى من حقيقة الشىء و لكن اكثرهم لايعلمون.

قال: «بل نقول ان اريد بالوجود هذا المعنى اى ما يقوم به الوجود نلتزم ان يكون الوجود معدوما بهذا المعنى فان الشىء لايقوم بنفسه كما ان البياض ليس بذى بياض انما الذى ذو بياض كالجسم او المادة و كونه معدوما بهذا المعنى لايوجب اتّصاف شىءٍ بنقيضه لان نقيض الوجود هو العدم او اللّاوجود لا المعدوم او اللّاموجود و قد اعتبرت فى التناقض وحدة الحمل مواطاةً او اشتقاقا».

اقول: يريد انا نلتزم ببطلان التّالى اى لم يكن موجوداً بهذا المعنى من كونه قائما بالوُجود المستلزم لبطلان المقدّم اى لم يكن حاصلاً بهذا المعنى فى الاعيان و نلتزم انّه معدوم بهذا المعنَى و ذلك لاينافى ما نقول به لانا نقول ان الشىء لايقوم بنفسه كما ان البياض ذو بياض معدوم بهذا المعنى لان الموجود ان الجسم ذو بياضٍ و البياض بياض بنفسه ثم استشعر اعتراضاً و هو انكم اذا قلتم بان الوجود بهذا المعنى معدوم كان موجباً لاتّصاف الشىء بنقيضه و هو باطل فيلزمكم ان الوجود بهذا المعنى موجود و الّا كان متّصِفاً بنقيضه فاجاب بقوله و كونه اى الوجود معدوماً بهذا المعنى لايوجب اتصاف الشىء بنقيضه لان الوجود نقيضه العدم او اللّاوجود و امّا المعدوم او اللّاوجود فليس بنقيض للوجود لاشتراط وحدة الحمل فاذا كان احد النقيضين محمولا بالمواطاة يجب ان يكون الاخر بالمواطاة مثل وجود نقيضه عدم و اللّاوجود او بالاشتقاق مثل

موجود نقيضه معدوم و اللّاموجود امّا اذا كان احدهما بالمواطاة مثل وجود وَ الاخر بالاشتقاق مثل معدوم و اللاموجود فانّ الاخر و هو ما بالاشتقاق ليس نقيضاً لما بالمواطاة لانه اى العدم انما هو محمول فى ضمن معدوم فاختلفت الوحدة التى هى شرط التناقض بالإتّحاد و انما التزم بكون الوجود معدوماً بهذا المعنى الذى ذكروه مع انّه لا فائدة فيه تنصيصاً على دعواه و تأكيدا لمقتضى دليله.

قال: «و ان أُريد به المعنى البسيط المعبر عنه بالفارسيّة بهست و مرادفاته فهو موجود و موجوديته هو كونه فى الاعيان بنفسه و كونه موجودا بنفسه كونه وجوداً لا انّ له امرا زايئداً (زائداً ظ) على ذاته و الذى يكون لغيره منه يكون له فى ذاته كما ان الكون فى المكان و الزمان لهما بالذات و لغيرهما بواسطتهما و كما فى التقدم و التأخر الزمانيين و المكانيين فانهما لاجزائهما بالذات و لغير اجزائهما بواسطتهما و كما فى معنى الاتصاف فانه ثابت للمقدار التعليمى بالذات و لغيره بسببه و كالمعلوميّة للصورة العلمية بالذات و للامر الخارجى بالعرض».

اقول: يريد بالمعنى البسيط من الوجود الذى يعبّر عن ضده بالفارسية نيست و مرادفاته ما كان بمعناه مثل الحصول و هذا الذى يشير اليه ليس هو الوجود الذى هو حقيقة الاشياء عندنا و لا عنده فى بعض الاحوال لان عباراته فى المراد منه مضطربة جدا فمرّة يفهم من بعضها انه الواجب تعالى و مرّة يفهم منها انه المطلق الصادق على الواجب و الحادث و تارة يفهم منها ارادة الحادث بخصوصه و تارة يفهم منها ارادة المعنى المصدرى كما هنا فان قولك ان زيداً هست لم ترد بهست حقيقية (حقيقته. خ ل) و انما تريد به حصوله و هو معنى مصدرى فعلى و ليس مما نعنى به من الوجود فى شىء نعم عبارات القوم من المشائين و الرواقيين و المتكلمين صريحة فى ارادة هذا لكنهم يجعلون الشىء هو الماهية و هذا الوجود عارض عليها و قولهم هذا صحيح لو عرفوا حقيقة المراد منه و انما نقول ان كلامهم باطل لعدم معرفة المراد من ذلك و معرفته

كما نريد قد اشرنا اليه سابقا من انا نريد بالوجود هو حقيقة الشيء الفائضة من فعل الله سبحانه و هي عندنا هي المادة المطلقة خلقها سبحانه من الامكان الراجح الذي هو محلّ المشيّة الامكانية و متعلقها و من هيئة تلك المشيّة الّتي هي فعله فامكنها بتلك المشيّة الامكانية ثم كوّن الشيء بمشيته التكوّنية من حصّة من تلك المادة المطلقة و من هيئة مشيّته التكوينيّة الخاصّة بذلك الشيء و هٰذه الهيئة التي هي صورة الشيء خلِقت من هيئة مادته بهيئة المشيّة الخاصّة به فالوجود الذي خلق بنفسه لا بوجود زائد على نفسه هو حقيقة هذا الشيء المركبة في الاصل من المادة المسمّاة بالوجود الموصوفي و من الصورة المسمّاة بالوجود الصفتي فان تلك الحقيقة خلقت بنفسها لا بحقيقة زائدة على نفس تلك الحقيقة و هذا الوجود المعبّر عنه بهَسْت عارض على ذلك الوجود و هو نسبة له خارجيّة و الحصول مثله و هذا غير الحصول الذي هو ذلك الشيء و هو كونه لا كونه في الاعيان كما هو المراد من حصولهم هذا و هو قول المصنف و موجوديته هو كونه في الاعيان بنفسه و هذا معنى مصدري فعلي عارض للشيء باعتبارِ حضورهِ ما بين امثاله بخلاف حصولِنا و كونِنا اذا اطلقنا احدهما نريد به الوجود اي حقيقة الشيء اي الذي به الكون في الاعيان و بيان حصولنا و كونِنا على جهة الاختصار و الاقتصار مضافا الى ما سبق و هو انه اذا اراد سبحانه ايجاد شيء اوجده اي احدثه و هو اِحْداث وجوده فقال له كن فالامر كن و صورته الكاف و النون اشارة الى الكون بالكاف و الى العين التي تسمّى المَاهيّة بالنون فكما ان الامر الذي هو المؤثر باذن الله صورته مركبة من الكاف و النون كذلك الاثر الذي هو حقيقة الشيء مركب من اثر الكاف الذي هو الكون و من اثر النون الذي هو العين و معنى قولنا الاثر ان الكاف و النون يشار بهما الى ثلاثة اشياء:

الاول بالكاف الى المشيّة و النون الى الارادة.

و الثاني بالكاف الى الفعل الذي هو المادة و بالنون الى الانفعال الذي هو القابليّة و الصورة.

و الثالث بالكاف الى التكوين و التأثير و بالنون الى التكوّن و التأثر.
فالصادر من فعل الله عند ايجاد الشيء هو الوجود و ليس فى الحقيقة شيء غير مادته و صورته على نحو ما قدّمنا فهما وجوده و هما كونه و هما حصوله و ليس غيرهما شيء الّا المصدرى الارتباطى الفعلى لانه فى وجوده متوقف على تحقق الحاصل و الكائن و الحاضر و الحصول و الكون و الحضور العاميّة نسبه المترتبة على وجوده لا وجوده.

و قوله«و موجوديّته هو كونه فى الاعيان بنفسه» فيه‌ان الموجوديّة عندهم و عنده من المعقولات الثانية و هى معنى اعتبارى عدمى عنده فجعلُهَا هى وجوده قول بقولهم الذى نَفاهُ و هو الآن بصددِ نفيه و انّما هى موجودة فى الخارجِ عَلى قولِنا لا على قوله نعم قد يستعملها فى المعنى التّحققى و يُطْلِقها على الوجود كما فعل هنا و جعل كونها فى الاعيان هو وجودها و قد سمعتَ ان الكون فى الاعيان معنى مصدَرى نسبىّ تابع للوجود زايئد(زائد ظ) عليه.

و قوله«و الذى يكون لغيره منه يكون له فى ذاته» صريح بانّ الوجود شيء غير الماهيّة فى الخارج و الذّهن لانّه يقول ان الماهية لا وُجودَ لها مِنْ نفسها بل بالوجود و هو يشعر بكونها به فى الخارج فلَا معنى للاتّحادِ الذى يدّعيه و الامر كذلك و امّا عندنا فالشيء هو الوجود بلحاظِ انه اثر لفعل الفاعل عز و جل و هو الماهيّة بلحاظ انّه هو و تشبيهه بالمكان و الزمان فى قوله كما ان الكون فى المكان و الزمان لهما بالذات و لغيرهما بواسطتهما، يشعر بان الوجود زائد على الماهية كما يقوله الاكثرون و ان كان هُوَ لَايرتضيه لان الكون للمكان فى المكان و الكون للزمان فى الزمان هو نفس الكائن لانه كون الشيء فى نفسه و هذا ظاهر و امّا كون المكان فى الزمان و كون الزمان فى المكان و كون غيرهما فيهما فهو زائد على الكائن بخلاف ما اراد و ذلك على رأيه و امّا على رأينا فله عندنا وجه مصحّح و هو ان الكون للشيء كونانِ كون هو وجوده‌و هو كونه فى نفسه بنفسه و له جهتان:

احداهمايراد بها كونه بنفسه انه أُحدِث و اخترع بنفسه و اقيم بنفسه و

هذا وجوده الشامل للوجود الموصوفى المقبول و الصفتى القابل.

و ثانيتهما كونه الذى هو قابليته و انفعاله و متمّمات ذلك من الكم و الكيف و المكان و الزمان و الجهة و الرتبة و ما يتبع ذلك من الوضع و الاذن و الاجل و الكتاب و غير ذلك من المشخّصات كالاقوال و الاحوال و الاعمال مما بيّنه الشرع الشريف امراً او نهياً و مجموع هذه هو الوجود الصفتى و هو جزء الشيء و هو جهته من نفسه و هو وجه ماهيته و كونٌ هو حصوله فى الاعيان اى فى شيء او لشيء و هذا المعنى نسبى مصدرى زائد عَلَى ماهيّته و كذلك الكلام فى التقدم و التأخر الزمانيين و المكانيّين فانهما اى التقدم و التأخر لهما حكم الحصول بالنسبة الى الحاصل على نحو ما تقدم فما كان من مادتهما و صورتهما فذاتى بالنسبة اليهما و ما كان منهما نسبة لاجزاء الزمان و المكان و ما كان منهما ايضا لغير اجزاء الظرفين بواسطتهما فكله زائد على الماهية تابع لها مترتّب على وجُودها اى على وجود ما كانَا (كانَ. خ‌ل) نسبة له.

و قوله «كما فى معنى الاتصال فانه ثابت للمقدار التّعليمى» الخ، المراد بالاتصال فى المعنى كون شيء واحد يقدّر فيه اجزاء تشترك فى الحدّ فى الحقيقة لا خصوص الاصطلاحى الذى هو الجسم التعليمى و هو الشبح بلا مادة جوهريّة فمعنى الاتصال بالمعنى اللغوى ثابت لنفسه بالذات و لمادة الجسم الطبيعى كذلك و بالمعنى الاصطلاحى ثابت لنفسه بالذّات و لمادة الجسم الطبيعى بالعرض و التبعية فيكون اتصال اجزائها على الاصطلاحى انّما هو ظلّه و اثره و ذكر المصنف التعليمى يدل على خصوص ارادة الاصطلاحى فيلزمه ان ما فى الماهية من الوجود كالاتصال الذى فى المادة من اتِّصَال التّعليمى فيلزمه على هذا التمثيل عدم اتّحاد الوجود بحقيقته بالماهية و انّما المتّحد بها خارجا هو ظلّه فان سلّم له الاتّحاد وجب ان يكون المتّحد هو عرض الماهيّة اوْ انّ الماهيّة عارضة على الوجود عند تحققها بعرضه لئلايكون المعلول اقوى من العلّة و متبوعاً لها فيلزم من عروضها قول الصوفية الذى نفاه سابقا و ان لم يسلّم فالحجة ان الخارجى جوهر لا عرض فافهم.

و قوله «و كالمعلومية» الكلام فيه كالكلام فى الموجوديّة و المراد ان كون الصورة العلمية معلومة بنفسها هو كونها علما و اعلم ان الناس [illegible] فى العلم هل هو نفس المعلوم ام غير المعلوم ام بعض منه هو المعلوم و بعض غيره فقال بعض اهل الاشراق ان العلم نفس المعلوم مطلقا اى فى الواجب و الحادث و فى الغيب و الشهادة و قال المتكلمون و بعض من غيرهم ان العلم غير المعلوم مطلقا خرج منه ما ثبت بالدليل القطعى فى علم الله تعالى بذاته لعينيّة الصفات و بقى الباقى على عموم اصل المغايرة و قال جماعة من المشائين و غيرهم بان العلم فى الغيب كالصور الذهنية و المعانى العقلية عين المعلوم و الّا لزم التسلسل و فى الشهادة غير المعلوم فالعلم بالصورة بالذات للعينيّة و بذى الصورة بالعرض لشهادة الوجدان ان صورة العلم بزيدٍ غير زيد و الحق الذى يشهد له العيان و البرهان و تجرى عليه احكام الايمان هو الاوّل و قد ذكرنا عليه شواهد قطعيّة فى شرح رسالة الملا محسن الذى صنّفها لولده علم الهدى فى كيفيّة علم الله تعالى و ان اتى فيما بعد ما يقتضى ذلك ذكرنا شيئاً من ذلك إن شاء الله تعالى و ظاهر كلام المصنف الميل الى الثالث فان قوله «كالمعلوميّة للصور العلمية بالذات و للامر الخارجى بالعرض» فانّ قوله بالذات ان معلوميتها عين علميّتها بالذات كما اذا تصوّرت زيداً فان هذه الصورة هى العلم به و لا ريبَ انها معلومة لك و لاتعلمها بصورةٍ اخرى و الّا لزم التسلسل فتعلَمُها بنفسها و كون زيد معلوماً لك بالعرض يعنى انّ معلوميّة الصورة حاصلة لك بالذات لان الصورة ثابتة فى ذهنِك و معلوميّة زيد حاصلة لك بالعرض اى بواسطة الحاصلة لك و هو الصورة بذاتها و امّا معلومية زيد فبتبَع معلوميّة الصورة لانها هى الملحوظة فمعلومية زيد ماحصلت و لا لُحِظت بالذات بل ثانيا و بالعرض [illegible] ان الصورة التى فى ذهنك هى صورة زيد حالة رؤيتك له و هى صورة منفصلة منه و لهذا اذا غاب عنك بقى عندك ما انتزعتَه بمرآة خيالك من مثال زيد و مدّة غيبية (غيبته . ح ل) عنك فانت لاتعلم شيئا من احواله هل هو ماش ام قاعد ام حى ام ميت و لو كان ما عندك هو الصورة المتّصلة به لكان كلّ ما تغيّر شىء من

احواله فى غيبته تغيّرت الصورة التى عندك لان العلم مطابق للمعلوم و مقترن به فلمّا لم تتغيّر الصورة التى عندك دلّ على انها ليست علماً بزيدٍ و انما هى علم بحالة صورته عند رؤيته قبل غيبته و هى صورة منفصلة عنه قائمة بذهنك قيامَ عروضٍ محْفوظة بواسطة مثاله الذى كتبه الملكان الحافظانِ فى لوح غيب مكان الرؤية و وقتها فالمثال قائم هناك الى يوم القيامة و هو الشاخص الذى تنطبع صورته فى مرآة خيالك فقول المصنّف «و للامر الخارجى» مبنى على مذاق العوامّ لان المعلوم الخارجى هنا هو المثال المذكور القائم بتلك الهيئة فى غيب ذلك المكان و ذلك الزمان و لو علمه كما وصفتُ لك لماقال خارجى بل كان يقول هو ذهنى و هو عندنا ليس بذهنى بل هو خارجى و انّما الذهنى ما فى ذهنك من شبحه و صورته و اماذلك المثال ان كان خيراً فهو مكتوب اى منقوش فى نفس فلك البروج كلاان كتاب الابرار لفى علّيين و ماادرٰيك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون و ان كان شرّا فهو مكتوب اى منقوش فى الصخرة التى تحت الارض السابعة و هى نفس الجهل الاول و هى سجّين كلاان كتاب الفجّار لفى سجّين و ماادريٰك ما سجّين كتاب مرقوم، فاذا قابلتَ بمرآة نفسك و هى الخيال ذلك الكتاب من اى الكتابين بواسطة رؤيتك لظاهرهما انتقش شَبَحُ ذلك المثال المنفصل من ذات زيد القائم بذينك الغيبين و المنطبع فيك منفصل منه ايضا فالخارجى الذى يعنى هو زيد و هو ليس معلوماً لا بالذّات و لا بالعرض لان المعلوم بالذات هو الصورة التى فى ذهنك و المعلوم بالعرض هو مثال زيد الذى هو حاله وقت الرؤية و الحضور و هو القائم الَّذى نَقَشه الملكانِ الحافظانِ فى غيب مكان الرؤية و وقتِها.

قال: «سؤال - فيكون كلُّ وجودٍ وَاجباً بالذّاتِ اذ لا معنى لواجب الوجود الّا ما يكون وجوده ضروريّا و ثبوت الشىء لنفسه ضرورى. الجواب - هذا مندفع بثلاثة امور التقدّم و التأخر و التمام و النقص و الغنى و الحاجة و هذا المُورِد لم يفرق بين الضرورية الذاتية و الضرورية الازليّة فواجب الوجود يكون مقدّماً على الكلّ غير معلول لشىء و تامّا لا اشدّ منه فى قوة الوجود و لا

نقصان فيه بوجه من الوجوه و غنيا لا تعلق له بشيء من الموجودات».

اقول: ان المصنّف لمّا قرّر انّ الوجود موجود بنفسه و هو قوله: و كونه موجوداً بنفسه كونه وجوداً، استشعر اعتراضاً متفرّعاً على قوله فجعله سؤالاً ليرفع بجوابه عنه جميع الاحتمالات وَ يحتمل انّه اعتراض منهم و على كلّ حال فهو اعتراض ضعيف لانهم يقرّرون ان المعلول اذا كانت علة وجوده تامة يجب وجوده عند وجود العلّة التامّة و مثل هذا لايكون واجب الوجود لذاته الّا اذا كانت علّة وجوده هي ذاته و الوجود الحادث لايدّعى احد اَنّ علّة ايجاده نفسه و انّما الاحتمال فى انَّ وجود الوجود هل هو بنفسه بمعنى انّه لايحتاج فى وجُودِهِ الى وجودٍ آخر اَمْ هو مساوٍ لغيره و قوله «و هذا المورد» ظاهره ان الاعتراض من القائلين بالاعتبارى و قوله «لم يفرق» الخ، ان ضرورية الذاتية و هى القضية التى حكم فيها بامتناع انفكاك المحمول عن ذات الموضوع ما دَام ذات الموضوع موجودة و الضرورية الازليّة هى القضية التى حكم فيها بامتناع انفكاك المحمول عن ذات الموضوع مطلقا اى مع قطع النظر عن جميع ما سوى الذات و عن التقييد بما دام الذات و عن الاشتراط بما دام الوصف فالازليّة اخصّ من الذاتية لان كل مادة تثبت فيها الازلية تثبت فيها الذاتية لا العكس و انما اجاب بالفرق بين الضرورتين حيث استدلوا عليه بقوله: ان الوجود موجود بذاته، فيكون واجب الوجود و هو انما عنى بقوله بذاته يعنى لا بوجود غيره فاقرّهم على ظاهر القول لانه لو عارض بما اراد امكن ان يردّوا عليه بما سيأتى من كلامه من اتحاد العاقل بالمعقول و الحسّ بالمحسوس فانه يقرّر ما يلزمه هنا بما اعترضوا به عليه من وجوب الوجودات فان ما كان وجوده بنفسه فالوجود له ضرورى ذاتى فاجاب بالفرق بين الضرورتين بان الذاتى هو ما امْتنع الانفكاك عن ذاته ما دامتْ موجودة فصار بهذا المعنى اى القيد وجوده منسوباً الى نفسه بالعلة الخارجة فقد انتهى وجوب وجوده و ذاتيّته الى العلة الخارجة و تأثيرها فيه مشروط بثبوته بخلاف الضرورة الذاتية الازليّة فان امتناع الانفكاك ليس مقيدا و لا مشروطا لانه ليس من الغير ليتوقف التأثير على حصول القابل بدءا اوْ

دَواماً فلذا قال «فواجب الوجود يكون مقدما على الكل غير معلول لشىء و تامّا لا اشد منه» الخ، الا انه يرد على قولهم و قوله محذور و هو ان القوم اطلقوا الوجوب و جعلوه مشتركا معنويا كما جعلوا الوجود كذلك فلذا توجّهت عليهم الاشكالات و اعترضتهم الشبهات فاحتاجوا الى التكلفات البعيدة مما يرد عليهم و من كان عارفاً بما هنا يرى انهم لايتخلّصون من شبهة الّا بما هو اسوأ حالاً منها و اقوى اشكالاً و الجواب الحق منع اصل الاشتراك بين الواجب و الحادث فى كل شىء لا باللفظى و لا بالمعنوى و المصنّف حيث انه قائل بالاشتراك المعنوى وردت عليه الاشكالات اشدّ من اصحاب الاشتراك اللفظى فيتكلف الاجوبة الغير السديدة المشكّكة و قد يلتزم بالاقوال و الاعتقادات البعيدة المهلكة و لهذا التزم بالاشتراك المعنوى فى الضرورة و فى الوجوب و فى الذاتية فاحتاج فى تمييز المعبود عن العابد بهذه الثلاثة الامور فقال المعبود سابق لكل شىء و العابد مسبوق معلول للسابق و المعبود تامّ مطلق لا اشد منه فى التمام و لايجوز عليه النقص بكل اعتبار و العابد ناقص لان فوقه تمام لايتناهى و المعبود غنى مطلق لايحتاج الى شىء و لايتعلّق بشىء و العابد بخلافه و فى بنائه هذا هدمٌ لبنائه لا يمكن على قوله و التزامه زواله بوجه و ذلك لانه قد جعل للمعبود و العابد صفات اشتركا فيها لِذاتهما و لا بد ان تكون تلك الصفات وجودية ذاتية و هذه الاشياء الثلاثة التى ميّز بينهما بها ان كانت ثابتة وجوديّة ذاتية تركبا مما به الاشتراك و ممّا به الامتياز و المركب حادث عابد لمحدثه و ان لم تكن وجودية او كانت و ليست ذاتية بطل التمييز و بقى الاشتراك الذى تمسّك به اهل الاعتبارى فى مناقضاتهم لانها ان لم تكن موجودة لم يحصل مميّز و التمييز الاعتبارى و ان صحّ على رأى اهل الاعتبارى لم يصحّ عند المصنف و ان كانت عرضيّة كانت خارجة عن ذاتيهما (ذاتهما. خ‌ل) فيلزم ان يكون المميّز عارضا و فيه محذوران احدهما ان يكون الاشتراك سابقاً فلايعتبر العارض فى التمييز الّا اذا كان مقسِّماً فيلزم من هذا الاجتماعُ ثم الافتراق و الاتحاد ثم التغاير و فيه مع ثبوت الجنسية اختلاف احوال الواجب و

مختلف الاحوال حادث و ثانيهما ان يكون القديم محلّا للعوارض الغيرية و ذلك حادث يلزم منه الحدوث.

قال: «اذ وجوده واجب بالضرورة الازلية من غير تقييده بما دام الذات و لا اشتراطه بما دام الوصف و الوجودات الامكانية مفتقرات الذات متعلقات الهويات اذا قطع النظر عن جاعلها فهى بذلك الاعتبار باطلة مستحيلة اذِ الفعل يتقوّم بالفاعل كما ان ماهية النوع المركب يتقوّم بفصله فمعنى كون الوجود واجبا ان ذاته بذاته موجود من غير حاجةٍ الى جاعلٍ يجعله و لا قابلٍ يقبله و معنى كون الوجود موجودا انه اذا حصل بذاته او بفاعل يفعله لم يفتقر فى كونه متحققا الى وجود اخر يحصل له بخلاف غير الوجود لافتقاره فى كونه موجوداً الى اعتبار الوجود و انضمامه».

اقول: يريد ان واجب الوجود و ان اشترك مع الحادث فى حكم الضروريّة الذاتية لكن الواجب تكون ضروريته الذاتية ازليّة سابقا على كل ما سواها فالقيود و الشروط لاحقة بالممكنات لان وجوب الوجود الازلى سابق على ما سواه مستغن عن الافتقار و التعلق و الانتساب الى غيره فى كل احواله بخلاف الممكنات فانها مفتقرات الذات متعلقات الهويات يعنى انها تفتقر فى ذاتها الى الجاعل لا تحقّق لهويّتها الّا بتعلّقها بفاعلها فلو نظر الى ذواتها و هويّاتها من حيث هى هى وجدت باطلة مستحيلة اذ لا تعقل لها ذات و هوية الّا منتسبة الى الغير الجاعل اذِ الفعل فى حد ذاته يتقوّم بفاعله لا بنفسه كما ان النوع فى ماهيته انما يتقوم بفصله ثم فرّع على ما قرّر ان معنى كون الوجود واجبا اذا اطلقناه على الحق تعالى ان ذاته بذاته موجود من غير حاجة الى جعلٍ و لا الى جاعل يجعله لاستحالة كونه مسبوقا لشىء سواه ليكون حصول مقبوليته من السواء السابق و لا يحتاج ايضا الى قابل لمقبوله لا من جهة انفعاله لانه معلّل بسبق الصنع و الفعل ثم عطف على ما فرع على ما قرره ممّا سبق فقال و معنى كون الوجود موجودا انه اذا حصل بذاته او بفاعل لا يحتاج فى تحققه الى وجود آخر غير نفسه كما هو شأن غيره من الحوادث فانها تفتقر الى شىء غير ماهياتها

و هو الوجودو يرد على المصنف فی كلامه هذا ثلاثة (ثلاث. خ‌ل) ايرادات

الاول على قوله اذِ الفعل يتقوم بالفاعل، فان المقام يقتضى ذكر المفعول لا الفعل و انما اتى بالفعل لما يأتى من انه يرى ان المفعول يتحد بالفعل بل و الفاعل و فيه ما سمعتَ و تسمع إن شاء الله من فساد هذا القول.

الثانی على قوله كما ان ماهيّة النّوع المركّب يتقوم بفصله، و فيه ما تقدّم و هو ان تشبيه افتقار هويات الوجودات الامكانية و احتياجها الى جاعلها و تعلّق حقايئقها(حقائقهاظ) به بحيث لو قطع النظر عن جاعلها كانت بهذا الاعتبار باطلة مستحيلة بماهية النوع المركب فی تقوّمه بفصله يلزم منه مساواتها فی التحقق بجاعلها و عدم التحقق لعدم تعلّقها بجاعلها لماهيّة النوع المركب بالنسبة الى فصله و انّ لذوات تلك الوجودات و هويّاتها لذاتها نوع تحقّق بدون اعتبار تعلّقها بجاعِلها كما ان النوع فی الحقيقة حصّة من الجنس و الجنس لم يفتقر الى الفصل فی تقوّمه من حيث هو هو بل باعتبار كما تقدم قوله المنقول من الكتاب الكبير حيث قال: ان افتقار الجنس الى الفصل ليس فی تقوّمه من حيث هو هو بل فی ان يوجد و يحصل بالفعل فان الفصل كالعلّة المفيدة للجنس بل باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية انتهى، و بعده بقليل فی مقام منع ذلك يلزم ان يكون الفصل مفيداً لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسّم مقوِّماً هف انتهى، و غير هذا من كلامه مما هو صريح فی انّ الفصل ليس مفيداً لذات الجنس و حصة النوع منه و ليس هذا حكم الحادث بالنسبة الى جاعله، الثالث على قوله و معنى كون الوجود موجوداً انه اذا حصل بذاته او بفاعل يفعله الخ، فان الظاهر من قوله بذاته او بفاعل يفعله انه اراد به المطلق الصادق على القديم و الحادث و يلزم الاتحاد فی الحقيقة او فی الحكم او الصفة و الاشتراك الّا بالتميز و ذلك يستلزم التركيب.

قال: «سؤال - اذا اخذ كون الوجود موجودا انه عبارة عن نفس الوجود و كون غيره من الاشياء موجوداً انه شیء له الوجود فلم يكن حمل الوجود على الجميع بمعنى واحد و قد ثبت ان اطلاق الوجود على جميع الموجودات بمعنى

مشتركٍ فلا بد من اخذ الوجود موجودا امّا بمعنى الذى اخذ فى غيره من الموجودات و هو انه شىء له الوجود فلم يكن الوجود موجوداً لاستلزام التسلسل عند عود الكلام الى وجود الوجود».

اقول: هذا الكلام وارد على قوله قبل هذا: و معنى كون الوجود موجودا الخ، فهذا السؤال وارد عليه فان قوله بعد هذا بخلاف غير الوجود صريح فى ان الوجود عبارة عن نفس الوجود اى شىء هو الوجود و ان غيره من الاشياء شىء ثبت له الوجود فيتغايران و المصنّف حاكم بان اطلاق الوجود على كل موجود بالاشتراك المعْنوى فيكون حقيقة واحدة بسيطة و بناء اعتقاده على هذا فيلزم من حكمه على غير الوجود بانه شىء له الوجود و ان جميع الاشياء من هذا الوجود و غيره من الماهيات متساوية فى حمل الوجود عليها ان للوجود على فرض تحققه وجوداً فلم يكن الوجود متحقِقا و الّا لزم التسلسل او الاشتراك اللفظى و هو لايقول به و هذا السؤال يؤول الى معنى دقيق حقيق فى باب المناقضة و الالزام بالتصديق فان المصنف اذا التزم بالاشتراك المعنوى و انه حقيقة كل شىء لم يخلّصه من هذا الاعتراض ما التجأ اليه من التجوّز فى معنى اللفظ المطلق و انه من جهة صدق المفهوم من اللفظ و قد تقدمت الاشارة ان صدق حكم الذهن بمطابقته لما فى نفس الامر فاذا حكم على الخارج بخارج كحكمه على الانسان بانه حيوان فى الخارج كان صحيحا و الّا فلَا فاذا حكم باشتراك الوجود معنى و انه متحد بالماهيات خارجاً كان قوله الوجود موجود مساوياً لقوله زيد موجود فى حمل حقيقة الوجود و جوابه بنفى الاختلاف بحمل الوجود المشتق مقرّر للاختلاف لان المشتق غير ما به التحقق فاذا حكم بصحة الحملين بما به التحقق على الاشتراك المعنوى كما هو المدّعى بطل الحكم باتّحاد المحمولين او اختلافهما على المشتق لعدم مطابقته لما فى نفس الامر لان المصدرى ليس هو ما به التحقق عندنا اذ على الاشتراك المعنوى لو جوّزناه منعنا حمل المصدرى على ذات الحق تعالى و ان جوّزناه فى الحمل على عنوان معرفته.

قال: «جواب - هذا الاختلاف بين موجودية الاشياء و بين موجوديّة الوجود ليس يوجب الاختلاف فى اطلاق مفهوم الوجود المشتق بين الجميع لانه اِما معنى بسيط كما مرت الاشارة اليه و امّا عبارة عمّا ثبت له الوجود بالمعنى الاعم سواء كان من ثبوت الشيء لنفسه الذى مرجعه عدم انفكاكه عن نفسه او من باب ثبوت الغير له كمفهوم الابيض و المضاف و غيرهما فان مفهوم الابيض ما له البياض سواء كان عينه او غيره».

اقول: قد اجاب عن قولهم بلزوم الاختلاف بين الحملين بل و المحمولين بان كون الوجود فى نفس الامر موجوداً بمعنى انه موجود بنفسه لا بوجود آخر و ان غيره به موجود لايلزم من ذلك منع اطلاق الوجود عليهما لان المحمول اِما نفس المعنى البسيط المعبّر عنه بهَسْت اى الحصول و الثبوت و امّا الوجود بالمعنى الاعم الشامل بمعنى ما ثبت له الوجود سواء كان ثبوته بنفسه اى بالضرورة لعدم انفكاك الشيء عن نفسه ام من غيره و هو بكلٍّ من هذين المعنيين يجوز اَن يؤخذ منعاً للملازمة المناقض بها لاطلاقه على الجميع على السواء.

و اعلم انّ عبارة المصنّف بحسب ظاهرها غير متّسقةٍ فانه فى الجواب فى تعليله لنفى الاختلاف فى اطلاق مفهوم الوجود المشتق فى حمله على الوجود و غيره فى قوله لانه اِما معنى بسيط كما مرّت الاشارة اليه و امّا عبارة عما ثبتَ له الوجود ذكر الوجود المحمول على قسمين فقال انّ المحمول اِمّا معنى بسيط و يُريدُ به المعبر عنه بهَسْت و امّا عبارة عمّا ثبت له الوجود و هذا القسم بيان للموضوع و هو يريد تقسيم المحمول و يمكن تصحيحها بان يقال لعله اراد بقوله و امّا عبارة عمّا ثبت له الوجود ان المحمول يراد منه اِما المعنى البسيط و امّا ثبوته لِمٰا ثبت لَهُ الوجود بالمعنى الاعم اى ثبوته لشيء اعم من ان يكون هو نفس ما ثبت له امر غيره فيكون العموم و الشمول اِمّا من ذات المحمول كالمعنى الاوّل البسيط و امّا من جهة حمله و تعلّقه اى كون حمله و تعلّقه مطلقاً يعنى غير مقيّدٍ بالمغايرة و عدمها و امّا هو مطلق الثبوت و ح تتّسِقُ عبارته ظاهرا

و باطنا بمثل هذا التوجيه و التقدير.

و اعلم ان من القائلين بالاشتراك المعنوى بين الواجب و الممكن من وجود و ماهيّة بقول مطلق يجعلون هذا الشّامل بالنسبة الى الوجود الحق انّما كان صادقاً على وجود الحق الخاصّ تعالى صدق العارض على معروضه و كذلك صدقه على كلّ ما شمله فانه عارض عليها لان الوجود الحقيقى هو ذات الشيء و ذات الشيء لاتصدق على غيره فالشامل المقول بالاشتراك المعنوى على الجميع هو المعنى البسيط المعبر عنه فى الفارسية بهست و المصنف فى ابحاثه فى اوائل هذا الكتاب قائل بهذا و ان كان فيما يأتى يجعل الشامل هو الحقيقى المتّحد فى كل شيء بماهيّته خارجاً و لهذا نعارضه فى اكثر ادلّته بما يناقض هذا المراد و ان كان اراد بالشامل المعنى الاوّلى كما اراد هنا فى هذا البحث لان عباراته لاتكاد تخلص فى خصوصِ مرادٍ بل تعطى فى اغلبها التردّد بين المعنيين المرادين من الوجود المطلق لان قوله ليس يوجب الاختلاف فى اطلاق مفهوم الوجود المشتق بين الجميع لانه اما معنى بسيط كما مرت الاشارة اليه و اما عبارة عما ثبت له الوجود بالمعنى الاعم الخ، صريح بظاهره انه اراد بهذا المطلق المعنى الاوّل اى مطلق الحصول و الثبوت الشامل للكل بالاشتراك المعنوى و مع هذا كله فانا اناقضه بالمعنى الثانى اعنى الحقيقى الذى به الحصول و التحقق و هو المتّحد بالماهيات فى الخارج لا هذا المعنى الاشتقاقى المصدرى لان كلامه فى الحقيقة يدور على مفهومه اللفظى فيريد منه مرة المعنى الاول و تارة المعنى الثانى لانه كما تقدم يصفه بانه هو بنفسه فى الاعيان و غيره به و انه غنى عن غيره و انه اخفى الاشياء كنهاً و ابعدها ادراكاً و هذا المعنى المصدرى ليس يصدق عليه شيء من هذه الاوصاف لانه صفة و نسبة مسبوق بالموصوف المنسوب اليه على ان هذا لايوصف بالوجوب لذاته لانه غير الذات الحق تعالى و لايجوز ان يكون عارضا للوجوب الذى هو ذاته المقدسة لانّ ذاته تعالى ليس محلّا للغير و فى غير الواجب تعالى ايضا كذلك فانه ليس هو بنفسه فى الاعيان و ليس غيره به و هو محتاج الى ما يعرض له و

يحمل عليه و هو اظهر الاشياء و اقربها اكتناها و ادراكا و لهذا لما كان بعض منهم اطلقه على الواجب تعالى اعترض عليه بانه ان كان هو ذاته تعالى لزم ان تكون ذاته معلومة مدركة لان هذا الوجود معلوم مدرك اجاب بمعنى ما تقدم بان هذا ليس هو الوجود الحق و انما هو صادق عليه تعالى صدق العارض على معروضه و الحاصل الذى ظهر ممّا ذكرنا انّ السؤال باق لان جواب المصنف بالمفهوم اللفظى الشامل و السؤال على المصداق الخارجى و هما متغايران نعم قد يراد بهذا اللفظ المفسّر بالكون فى الاعيان و بالحصول و الثبوت و التحقق ما هذه به و هو ذات الكائن فى الاعيان و ذات الحاصل و ذات الثابت و ذات المتحقق و هو الشىء و ذلك هو المسؤول عنه و الكلام فى الحقيقة انما هو فيه فاذا اريد منه ذات الحق تعالى لم يقع الّا على عنوان المعرفة و هو المخلوق الذى ليس كمثله (شىء. خ ل) اذ به يعرف الله و لو كان له مثل لعرف الله تعالى بذلك المثل فليس كمثله شىء و هو عبد الله و خلقه فتقه و رتقه بيده لا اله الا هو العزيز الحكيم.

قال: «و التجوز فى جزء معنى اللفظ لاينافى كون اطلاقه بحسب الحقيقة و كون الابيض مشتملا على امرٍ زائدٍ على البياض انما لزم من خصوصيّة بعض الافراد لا من نفس المفهوم المشترك نظير ذلك ما قال الشيخ الرئيس فى الٰهِيّات الشّفاء ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد و قد يعقل من ذلك انّ ماهيّة ما انْسانٌ او جوهر آخر هو او واجب الوجود كما انه يعقل من الواحد انّه ماء او انسَانٌ و هو واحد قال ففرقٌ اِذاً بين ماهية يعرض لها الواحد و الموجود و بين الواحد و الموجود من حيث هو واحد و موجود».

اقول: قوله «و التجوّز» اتى به جوابا لسؤال مقدّر استشعره و هو ان ثبوت شىء لاخر معناه الحقيقى ان يكون شىء ثبت لغيره فاذا اخذتم الوجود لغيره لم يكن شاملاً لاخْذه لنفسه على الحقيقة لان المغايرة ح اعتبارية فغاية ما يجوز فيه على جهة المجاز اذا اخذ بالمعنى العام فيكون حمل موجود عليه مجازا لان

طريق شمول الثبوت له مجازى فاجاب عن ذلك بقوله و التجوّز اى استعمال المجاز فى جزء معنى اللفظ كما اذا كان معناه ذا اجزاءٍ فاستعمل فى جزءٍ من معنى اللفظ المجاز لاينافى هذا التجوّز فى جزء المعنى اطلاق ذلك اللفظ على مجموع معناه بالحقيقة لعدم المانع منه فانّ مفهوم الابيض شىء له البياض سواء كان ذلك الشىء نفس البياض ام امر زائد عليه لانّ الزيادة العارضة لبعض افراد البياض انّما هى من اقتضاء بعض افراد البياض للزيادة لخصوصيّةٍ كالتّقوّم بها فهذا الاقتضاء ليس من جهة المفهوم لتساويه بالنسبة الى حقيقة البياض من حيث هى ثم نظّر لذلك اى لاتّحاد المفهوم و تعدد المصداق فيما استدل عليه و هو مفهوم ثبوت الوجود فى اتّحاده و تعدّد مصداقه فى ثبوتِه لنفسه او لغيره و فيما استدل به و هو مفهوم البياض فى اتحاده بالنسبة الى افراده فى ثبوته لها و تعدّد مصداقه فى ثبوته فى بعض الافراد لنفسه و فى بعضها لامر زائد اقتضَتْه بما ذكره ابن سيناء فى الْهِيّات الشفاء كما نقله المصنف فى المتن و هو المذكور الذى مفاده جواز اتحاد المفهوم و تعدّد المصداق لان ما يطلق عليه لفظ واجب الوجود من حيث مفهومه قد يراد به الواجب الحق تعالى و يراد به جوهر اخر واجب الوجود و ذلك كلفظ الواحد فانه قد يطلق و يراد من الواحد انه ماء او انسان مع انه واحد.

و اعلم ان فى هذا الجواب و فى كلام الرئيس مجازفةً حيث كان الجواب و نظيره مبنيا على غير العلم العيانى و ذلك لان افراد المشترك المعنوى متساوية فى معنى الحقيقة على نحو التواطى و انّما التشكيك العارض لبعض الافراد ليس من جهة نفس الحقيقة بل من جهة قابليّة تحقّق الفرد فى القرب و البعد فيقوى او يضعف فاذا تساوت فى نفس الحقيقة لم يعرض لشىء منها المجاز من حيث تلك الحقيقة بل لو عرض مجاز لبعض منها فانما هو عارض لما عَرض له او بواسطته و انما الجواب الحقيقى ان يكون بنفى المجاز بان يمنع من كون ثبوت الوجود لنفسه مجازاً لان ثبوت الشىء لنفسه اوغل من ثبوته لغيره فى كل رتبة من مراتب الوجود اذ ثبوت الوجود للماهية اعنى ثبوت علة تحققها لها فرع

لثبوته لنفسه و تحقّق العلية و المعلولية مع الاتحاد اقوى من تحققها مع المغايرة لان الاول اقتضاء الشیء لنفسه لأن ذلك شأن صقع الربوبيّة و ما يقرب من تأثيرها من الاثار لان كل اثر يشابهه (يشابه. خ‌ل) صفة مؤثره التى بها التأثير و ما نظّر به من كلام صاحب الشفاء فليس فيه شفاء لانه لايجرى على طريقة اهل الحق عليهم السلام اذ كلام الشفاء مبنى على جواز تصوّر الواجب و الممتنع و هو باطل لان الممتنع ليس شيئا فاذا تصوّر انما تصوّر ممكنا لان هذه الصورة الذهنية اما ان تكون حقيقة الممتنع ام ظله فعلى الاول يكون موجودا لا ممتنعا و كذا على الثانى لان الصورة لاتوجد قبل ذى الصورة فما تصوّروه فهو ممكن كما قال تعالى و تخلقون افكا، و امّا تصوّر الواجب فهو تصوّر الثبوت الحادث و اللزوم الممكن فليس للواجب الحق سبحانه صورة و لا مفهوم غير ذاته او ما يكون اثراً لعنوان عنوان معرفته و هو مخلوق و لهذا قال بعض العارفين ان واجب الوجود لذاته يستحيل ان تكون له ماهية وراء الوجود فلايمكن ان يفصّلها الذهن الى ماهية و وجود و هذا ظاهر قال جعفر بن محمد عليهما السلٰم كلّما ميّزتموه باوهامكم فى ادقّ معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم الحديث، فليس له تعالى مفهوم اذ المفهوم للمدرك المحاط به فكيف يمكن تعقّل الكثرة فى مفهوم هذا اللفظ لان ما يصلح لغيره يمتنع عليه و ما يصلح له يمتنع على غيره و الّا لكان له ند و ضدّ، تعالى الله عما يقولون علوّا كبيرا و معقولية الماء و الانسان من الواحد لتعدد ما يصدق عليه الواحِدُ و امّا الواجب فليس حقيقته فى الحق تعالى تشاركه فيها كون صلوٰة الظهر واجبة و زيد الموجود واجب الوجود لوجود علته و فرض وجود واجب اخر كما يفرضونه فى باب التوحيد فان هذا الوجوب للصلوٰة ثبوتها و عدم جواز تركها لما يترتب عليه من العقاب مع امكانه و فى زيد هو امكانى كيف و حمّى ليلةٍ تفسخه و المفروض موهوم لا تحقق له الّا فى التوهم و هو لفظ ليس له مسمّى كما اشار اليه سبحانه بقوله قل سمّوهم ام تُنَبِّئونه بما لا يعلم فى الارض ام بظاهرٍ من القول على ان قول المصنف فى جوابه غير مطابق للسؤال لان الدعوى اخص من

الدليل لان السؤال انما تضمن انكار حمل الوجود البسيط الذى به التحقّق على نفسه و على غيره و الجواب المطابق بمنع (يمنع . خ ل) مغايرة المحمول فيهما بان المحمول هو المدّعى ثبوته و الثابت لنفسه هو الثابت لغيره لان تحقق نفسه به لا غير و تحقق الغير به لا غير و اعتبار المغايرة لاجل صحة الحمل الصناعى ظاهر معلوم لان المغايرة يجب اعتبار عدمها فى نفس الامر فى صحة الحمل و انما تعتبر فى صحة حمل اللفظ الذى هو دليل المعنى و ذلك لان جاهل الاتّحاد فى الموضوع و المحمول تعرض له المغايرة و صورة الحمل اللفظى فيما توهم الجاهل فيهما المغايرة مقرّرة للاتّحاد الواقعى عنده و يكفى فيها توهّمه لها و الجواب بالمعنى المصدرى الشامل لهما غير مطابق لان المصدرى لاحق لهما بعد تحقّق كلٍ منهما (به لذاته . خ ل) فاتّصاف كلٍ منهما به لذاته فاتصاف الماهية بعد ثبوتها و تحقّقها بالوجوب المسؤول عنه بهذا الوجود المصدرى لذاتها لا من حيث ما به تحقُّقها و كذلك اتصاف الوجود به فلايكون مطابقا للوجود المسؤول عنه فضلاً عن ان يكون هو ايّاه فتفهّم هذا الكلام لِتعرف وجه المغالطة فانها من بابِ اخذ اللازم مكان الملزوم اى ما من الشىء مكان ما به الشيء بواسطة الاشتراك فى اللفظ عند الاطلاق و اكثر اجوبته من هذا النوع.

قال: «و قال ايضا فى التعليقات اذا سئل هل الوجود موجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجوديّة و لقد اعجبنى كلام السيد شريف فى حواشى المطالع و هو ان مفهوم الشىء لايعتبر فى مفهوم المشتق كالناطق و الا لكان العرض العام داخلا فى الفصل و لو اعتبر فى المشتق ما صدق عليه الشىء انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورية فان الشيء الذى له الضحك هو الانسان و ثبوت الشىء لنفسه ضرورى فذكر الشيء فى تفسير المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير فيها، انتهى».

اقول: هذا الكلام المذكور فى التعليقات من نوع ما ذكر لان كلام المصنف مقتبس منه و من مثله و قول الشيخ: ان حقيقة الوجود انّه موجود، يظهر منه كأنه لم يعرف اللغة فانّ حقيقة كل شىء ليست هى انه موجودٌ او

مخلوقٌ او حادث او ممكن و ما اشبه ذلك فان هذه خارجة عن حقيقة الشّيء و الّا لاعتبر مفهوم الشيء في مفهوم المشتق و ان اراد بالمشتق نوعا من التفسير مع تقدير الصلة يعنى حقيقته انه موجود بنفسه كان الكلام صحيحاً من جهة التعبير و لكن يحتاج الى تقدير مضافٍ هو مضاف اليه اى حقيقة تكوين الوجود انه موجود بنفسه فيكون بياناً لكيفيّة ايجاده و اين المعنيانِ مما نحنُ فيه و يدل على ارادة الاول قوله فان الوجود هو الموجوديّة و اتى بهذا المصنف استشهاداً له و استدلالاً به مع ان الموجوديّة عنده من المعقولات الثانويّة و كلام السيد شريف مليح فى صورة اللفظ و قد اعجب المصنف و لقد اعجبنى اعجابه كيف قَبِلَ منه ان مفهوم الشيء لايعتبر فى مفهوم المشتق و قَبِل كلام الشيخ ان الوجود هو الموجوديّة و هو بعينه اعتبار مفهوم الشيء كالوجود فى مفهوم المشتقّ كالموجوديّة لان مفهوم الوجود عرض عام على اصطلاحهم و مفهوم الموجودية التى هى اسم المفعول هو مفهوم المشتق و هو مستلزم للفصل و ان لم يكن فصلا حقيقيا من حيث كونه اسم مفعول الّا انه من حيث انه منتزع من الفصل الذاتى الذى هو مَوْجُودٌ كان مطابقاً له فيكون الموجود فصلاً ذاتيّا فاذا اعتبر مفهوم الوجود فى مفهوم موجود (الموجود. خل) الذى هو الفصل كان مركّبا من الخارجي الذى هو العرض العام و من الذاتى الذى هو موجود للزوم الاتحاد فى الحمل و المركب من الذاتى و الخارجى خارجيّ و الفصل ذاتى لانه جزء ماهية النوع فان قلت انما عنوا بالشيء لفظ الشيء كما صرّحوا به و الشيخ و المصنف لم يذكرا الشيء و لم يريداه و انما ذكرا ان الوجود هو الموجوديّة و ارادا به كون الوجود موجودا قلت يلزم من ذلك ما قلنا لان الوجود المحمول يريدانِ به نفس الوجود الذى هو الشيء و الذات و الموجوديّة صفة فهو كقولك زيد هو القائم فاذا اعتبرْتَ مفهوم زيد فى مفهوم القائم لزم دخول العرض العام الذى هو المنتزع من ماهيّة زيدٍ فى مفهوم المشتقّ فان مفاد قولك زيد القائم هو مفاد زيد الشيء القائم و ان اعتبرته باعتبار المصداق لزم ما نذكره على نمط ما قلنا اِذْ مَنَاطُ ذلك المحذور اعتبار معنى الموصوف فى معنى الصفة

كما اشار اليه السيّد شريف فى قوله و لو اعتبر فى المشتق ما صدق عليه الشىء انقلبت مادة الامكان ضروريّة فان الشىء الذى له الضحك هو الانسان و ثبوت الشىء لنفسه ضرورى الخ ، ففى كلامهمٰا اعتبرا فى الموجوديّة الوجود لانه هو مفاد الحمل فى الحقيقة و اما صحّة زيد القائم فلان المعتبر فى القائم ما صدق عليه ظهور زيد بالقيام و هو مثاله لا ذات زيد ليَرد المحذور كما هو رأى الاكثرين الذين يعتبرون فى القائم ما صدق عليه زيد فان المحذور واردٌ على قولهم فى هذا و فى امثاله مما لا يثبت به لهم قول صحيح لا فى مسائل علومهم و لا فى امر توحيدهم و فى خلال هذا الشرح يظهر لك كثير من ذلك و مراد السيد شريف انّ مفهوم الشىء عرض عام فاذا اعتبر فى مفهوم الناطق اسم الفاعل الّذى هو المشتق و هو الذى انتزع من الناطق الذى هو الفصل فهو و ان كان غيره باعتبار الذاتية و العرضيّة الّا انه خاصّة يصدق على كل ما يصدق عليه الفصل فاذا اعتبر ذلك العرض العام اعنى مفهوم الشىء فى مفهوم ما يطابق الفصل كان الفصل مركبا من الداخل فى الماهية و الخارج عنها و المركب منهما خارج و يلزم ايضا على هذا انقلاب مادة الْإِمْكٰانِ الخاص اعنى سلب الضرورة من الطرفين ضروريّة لان حمل العرض العام الخارج عن الماهية اذا كان جزءاً للداخل الذى هو جزء الماهيّة حمل الشىء على نفسه اعنى ثبوت الشىء لنفسه و ثبوت الشىء لنفسه ضرورى لعدم انفكاكه عن نفسه و كان قبل اعتبار دخوله فى الداخل ممكناً بالامكان الخاص و انقلاب الحقائق محال و المصنف يريد انّا لو اعتبرنا فى المحمول الاتحاد لكان اعتباراً لمفهوم الموضوع فى مفهوم المشتق و يلزم منه دخول العرض العام فى المشتق و يكون الفصل مركبا و يلزم ما قاله السيد شريف بخلاف ما اذا اردنا بالمحمول المعنى البسيط او مطلق الحمل بالمعنى الاعم اى مطلق ثبوت الشىء من غير تقييد كونه لنفسه او لغيره فيقال له ان قبولك لكلام الشيخ و هو قوله فى التعليقات فان الوجود هو الموجوديّة يلزم منه دخول العرض العام فى المشتق الذى يلزم منه تركب (تركيب . خ ل) الفصل كما ذكرنا سابقاً مع عدم مطابقة الدليل للدّعوى و

الجواب للسّؤال لان الدعوى ثبوته بنفسه و الدليل ثبوته بالبسيط او بالمعنى الاعم و لم يرد به ان الاعم هو الموضوع المتحقق فى الخارج و انما يريد فى الحقيقة هو المعنى البسيط و ذلك البسيط تارة تشمل الوجود بعمومه و تارة بعموم تعلّقه و ارتباطه و لمّا ذكر السيد شريف ان اخذ مفهوم الشيء فى مفهوم المشتق يلزم منه المحذور المذكور، استشعر اعتراضا تقريره انه على ما قررت يلزم المحذور مع انهم كثيرا ما يقولون مثل ذلك كما يقولون الضارب شيء ثبت له الضرب و لايلزم عندهم من ذلك شيء فاجاب بقوله فذكر الشيء فى تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذى فيها يعنى انهم هناك انما اتوا به لبيان معود ضمير المشتق و الجواب على ما هو المعروف عندهم صحيح و امّا فى نفس الامر فالاتيان به لاجل ما ذكر و عدم لزوم محذور ممّا ذكر هو فى هذا صحيح لكن فيه شيء يلزم الكل لايختص بالسيد شريف و انما ذكرته لبيان سرّ من اسرار العربيّة لتقف عليه و هو انك اذا قلت زيد ضارب و فسّرت معود الضمير بزيد كما فى قولهم ان زيداً ذات او شيء ثبت له الضرب فهو غلط لان ذات زيد لم تتصف بصفة من صفات افعالها فى الحقيقة لان صفات الافعال تنتهى الى الافعال لا الى الذات لان الذات لم يصدر عنها الضرب و انما صدر عن فعلها و هو شيء غيرها احدثته الذات بنفسه لانه حركة ايجاديّة يحدث عن حركة ايجادية و هى ذاته و ذات زيد ليست حركة و لاتتحرك فى افعالها بذاتها قطّ و انما تتحرك بفعلها نعم الفعل قائم بزيد قيام صدور و هو ثابت له فى ملكه و استطاعته الخارجة عن ذاته لا فى ذاته فمعنى انه ثبت له الضرب اى ثبت له فى ملكه فعود الضمير اليه مجاز و الضارب اسم فاعل و الفاعل هو الفاعل للضرب و هو الظاهر به و هو صفة فعلية لذات زيد فالضارب صيغ من الحركة الايجادية للضرب و من الضرب الذى هو الاثر و فى الحقيقة هو مثال زيد لا زيد تأمّل فى قولك جاء زيد الضارب فان زيدا مرفوع فاعل جاء و الضارب مرفوع باى شيء و كم استحقاقه من المجيء حيث قلتَ مرفوع بالتبعية فهو مرفوع لانه ظله و شعاعه فاستحقاقه من الفاعلية واحد من سبعين و رفعه كذلك و هذا تنبيه و الّا

فبيانه يحتاج الى تقديم مقدمات و قولى سابقا ان كلام السّيد شريف مليح فى صورة اللفظ فيه تنبيه على ما يرد على كلامه و لو اعتبر فى المشتق ما صدق عليه الشىء انقلبت مادة الامكان الخ، فيه ان قولك كل انسان ضاحك لايكون ضاحك نفس الانسان ليلزم منه المحذور اذ الانسان ما ثبت له الضحك و ما يثبت للشىء قد يكون لاحقا بذاته و قد يكون لاحقا بفعله او صفته مثل الانسان ناطق و زيد ضارب و عمرو مالك و قيل فى تصحيح معنى عدم اخذ مفهوم الشىء فى مفهوم المشتق انه يلزم التكرار فى الماهيّة الموصوفة و هو معلوم الانتفاء ه، يعنى لو انك اخذت مفهوم الشىء فى مفهوم المشتق و قلت فى جاء زيد الضّارب معناه جاء زيد الشىء الضارب و الضارب صفة لزيد كان المعنى جاء زيد زيد الضارب لان زيدا هو الشىء الذى له الضارب فيلزم التكرر فى الماهية الموصوفة و الحق انه لايلزم الانقلاب المذكور لان المشتق غير الفصل و تركب المميّز (تركيب المغيّر . خ‌ل) من الخاصّة و العرض العام بالنسبة الى المفهوم يكون رسما مفيداً للتميز بالخارج و كلاهما خارج فهو كقولك الانسان ضاحكٌ ماشٍ لايلزم منه الانقلاب المذكور لان المشتق غير الفصل و لو اريد من المشتق الفصل لدلالته عليه انفسخ عنه ما اعتبر فى المشتق للعدول عنه حين الارادة و تقرّر حكم الفصل و لو لوحظ فى مفهوم الشىء معناه الخارجى لكان اذا اعتبر فى المشتق جاء فيه ما قلنا فى معود ضميره فيبطل الحمل لان معنى الشىء هو الذات و مَعُود ضمير المشتق هو مثاله كما ذكرنا و اذا اعتبر فى الفصل كان قولك الانسان الشىء الناطق اخذاً من الجنس البعيد او يكون بدلاً لفائدة الابهام او التخصيص فلايلزم تكرر الماهيّة و انْ جازَ تكررها بقصدٍ خاصٍّ لذلك لعدم الفائدة.

قال: «و هو قريب مما ذكره بعض المتأخرين فى حاشية القديم لاثبات اتّحاد العرض و العرضى فعلم ان مصداق المشتق و ما يطابقه امر بسيط ليس يجب فيه التركيب بين الموصوف و الصفة و لا الشىء معتبر فى الصفة لا عاما و لا خاصّا».

اقول: هو المحقق الدوانى قال فى الحاشية القديمة: لايدخل فى مفهوم المشتقِ الموصوفُ لا عامّا و لا خاصّا لانه لو دخل فى مفهوم الابيض مثلا الشىءُ كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشىء الابيض و لو دخل فيه الثوب بخصوصه كان الثوب الثوب الابيض و كلاهما معلوم الانتفاء انتهى، و اورد على هذا معاصره السيد بانه لو دخل فيه الشىء او الثوب لم يكن معناه ما ذكره بل يكون معناه على الاوّل الثوب الشىء له البياض و على الثانى الثوب الثوب له البياض انتهى.

و قال المحقق الباغنوى فى حاشيته على الحاشية القديمة فى توجيه كلام الدّوانى بهذه العبارة: المراد بالابيض هٰهنا هو الناعتُ وحده و هو الذى عبّر عنه بالفارسيّة سفيد و حاصل غرضه انا نعلم بالبديهة انه ليس فى توصيف الثوب بالابيض تكرير الموصوف اصلاً لا بطريق العموم و لا بطريق الخصوص مع انه لو كان الموصوف داخلاً فى مفهومه لزم التكرار انتهى، و اقول مراد المحقق الدوانى ما وجّهه الباغنوى يعنى انّ الابيض صفة للثوب لايلحظ جهة الموصوف بعموم فيقدّر له الشىء و لا بخصوص فيقدّر له الثوب لان الابيض صفة محضة تحمل على جهتها من الموصوف فلايكون (من. خ ل) تلك الجهة محمولة على نفسها مع الصفة لا بخصوص و لا بعموم و ان اتّحدت بها بعد الحمل اتّحاداً ركنيّا لكون الصفة ركناً لتلك الجهة من الموصوف و المعقول انّ الصفة و جهتها محمولان بعد (الحمل محتمل فيه. خ ل) حمل الصفة على الجهة، مثاله الابيض فى قولك الثوب الابيض فانه مركب من البياض الذى هو ركن الابيض و من جهة الموصوف به اعنى الثوب و هو مثاله و صورته فحمل البياض على المثال و حمل المركب على الثوب فبالعبارة الظاهرة ليس فى الابيض شىء من ذات الثوب و انما المعتبر فى الابيض منه جهة الاتصاف بالابيض و تلك الجهة قام بها البياض كما قلنا فى القائم صفة لزيد انه ليس يعتبر فيه شىء من ذات زيد لا بخصوص كما توهموا فى قولهم الثوب الثوب الابيض و لا بعموم مثل الثوب الشىء الابيض و انما فيه ظهور زيد بالقيام و هو الحركة و

حدثها المحمول عليها الذى هو ركنها و هو القيام و مجموعهما القائم محمول على تلك الجهة التى هى جهة اتصافه به و هى ظهوره بالقيام و هو الصورة و المثال المعبّر عنه بالفاعل و القائم اسمه فعلى كل اعتبار لايتصوّر ذات الموصوف فى المشتق لا فى ذاته و لا فى مفهومه فاذا قصد ذلك على جهة العموم و قيل الثوب الشىء الابيض او الخصوص و قيل الثوب الثوب الابيض لم تتكرّر ماهية الموصوف لذاته و انما يظهر صورة عموم ظهوره على الاوّل و صورة خصوصه على الثانى و امّا توجيه السيد على فرض دخول الشىء او الثوب بان معناه على الاوّل الثوب الشىء له البياض و على الثانى الثوب الثوب له البياض فمبنى على كلامه السابق و ما يقال على الكلامين واحد و قول المصنّف لاتّحاد العرض و العرضى يشير به الى ان كلام الدوانى و السيد متقاربان لاتفاق رأيهما فى اتّحاد العرض اى الابيض اذا اخذ بشرط لا المقابل للجوهر بالعرضى كالابيض اذا اخذ لذاته اى لا بشرط شىء و ان اختلفا فى اللازم على فرض دخول الموصوف فى الصفة فان السيد جعل اللازم من ذلك الانقلاب المذكور سابقا و اليه يميل المصنف فيما مر من قوله الذى مرجعه عدم انفكاكه عن نفسه و الدّوانى جعل اللازم تكرر الماهية فى قوله لكان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشىء الابيض لو كان الداخل الشىء و لو كان الثوب كان الثوب الثوب الابيض و لاجل موافقته فى اللازم و الملزوم للسيد قال و لقد اعجبنى كلام السيد و لموافقته للمحقق الدوانى فى الملزوم و مخالفته فى اللازم قال «و هو قريب ممّا ذكره» الخ، و وجه دليله من كلامهما ان البياض المحمول على الابيض ليس هو المعنى المصدرى لانه عنده من الامور الاعتباريّة التى لا تحقق لها فى الخارج و الابيض متحقّق اللون خارجاً بل المحمول عليه معنى خارجى بسيط و هو المعبر عنه بالفارسيّة بسفيد فيكون المحمول عنده على الوجود و الماهية ليس هو المعنى المصدرى المعبر عنه بالفارسيّة بهَسْتى بل المعنى البسيط الخارجى المعبّر عنه بالفارسيّة بهَسْتْ و قد تقدم الكلام على جعل المحمول المعنى البسيط و كلّ هذا و امثاله تمحّل فى

الاستدلال بما لايجدى و لاينفعه الاستشهاد بكلام السيد شريف الّا ان يقول بجواز اخذ مفهوم الموصوف فى مفهوم الصفة لذاتهما لان المحمول لامحالة يتّحد بعد الحمل مع الموضوع إمّا فى الذات او فى جهة الاتصاف فاذا جعل المحمول هو المراد بهست اى المعنى البسيط كان هو الصفة و المنازع فيه هو الموصوف و لا بدّ من الاتحاد بعد الحمل فان كان المحمول صفة لم‌يحمل على ذات الموصوف كما حقّقناه مراراً لعدم اتّحاد الصفة بذات الموصوف و ان كان هو الذّات صح عندنا الّا انه عنده يلزم عليه التسلسل و مع هذا فلايقال انه المعنى البسيط المعبّر عنه بهَسْت لانّ هذا صفة لما به التّحقق و ما به التحقق هو المتنازع فيه لا صفته اللاحقة للمتحقق سواء كان بنفسه ام بغيره و قد تقدّم هذا المعنى متكررا.

قال: «سؤال - ان كان الوجود فى الاعيان صفةً موجودة للماهيّة فهى قابلة له و القابل وجوده قبل وجود المقبول فتقدم الوجود على الوجود».

اقول: هذا السؤال ليس بصحيح فى نفس الامر و ان كان على طريقتهم معتبر و لهذا اعتبره المصنف و استعدّ به و تكلّف للجواب عنه اما قولنا انه ليس بصحيح فلان المصنّف لايدّعى كونه صفة فى الخارج لانّ هذا رأى المتكلّمين و المشّائين لانّ الشىء عندهم هو الماهية و الوجود عارض عليها عكس قول اهل التصوّف ان الشىء عندهم هو الوجود و الماهية عارضة عليه و امّا المصنف فمذهبه كما مر و يأتى اتّحاد الوجود بالماهية فى الخارج و انما يفرض عروضه لها فى الذهنِ و لكن لمّا كان مقتضاه منافيا لقوله وجب عليه الجواب عنه و امّا على ما عندنا فالوجود المقبول و الماهية هى القابل هذا بالنسبة الى اصل التكوين لان الوجود عندنا هو المادة المطلقة و الماهية لها اعتباران الماهية الاولى نريد بها انفعال المادة لفعل الله سبحانه فهو القابل و القابل قابل بانفعاله و انفعاله هو الماهية الاولى و هى كالصورة النوعية فالمادة هو الوجود الموصوفى و الصورة و الانفعال و الماهية الاولى هى الوجود الصفتى لان الوجود خلق بنفسه لا بوجود اخر كما تقول المادة خلقت بنفسها لا من مادّة

اخرى او بمادة اخرى و الصورة و الانفعال و الماهية الاولى خلقت من نفس المادة من حيث هى لا من حيث خالقها و لا من حيث فعله و الاعتبار الثانى ان الموجود من حيث كونه نور الله سبحانه و اثر الله و صنعه هو وجود و من حيث كونه هو هو ماهيّة و على كل فرض و كل قول فالقابل و المقبول يجب كونهما فى الاعيان دفعة على جهة المساوقة لايتقدم احدهما على الاخر كالكسر و الانكسار و ذلك لانه تعالى لم يكن معه غيره فاحدث فعله بنفسه اى بنفس الفعل ثم خلق المادة بفعله لا من شىء فانخلقت فانخلق هو الانفعال فبِخَلقَ كان المقبول لانه اثره و بانخلق كان القابل لانه اثره و قد تقدّم فى كلامنا هذا مكرّرا و نذكره إن شاء الله فيما بعد ليتحقق فى اذهان المؤمنين الطالبين للحق و اليقين و تعيها أُذن واعية فعلى ما ذكرنا لايتقدم الوجود على نفسه و لا على الماهية الّا بالذات كتقدم الكسر على الانكسار ثم انا نعارض السائلين بقولهم بالوجود الاعتبارى بهذا الكلام لانهم لايقولون بتقدم الماهيّة عليه بل يقولون باعتبار موجوديّتها وجدت و نقول الماهية هى القابل و الاعتبارى هو المقبول فيلزمهم ان يكون الماهية موجودةً قبل اعتبار موجوديتها فتكون موجودة قبل كونها موجودة فجوابهم لنا هو جوابنا لهم.

قال: «كون الوجود متحققا فى الاعيان فيما له ماهية لايقتضى قابلية الماهية له اذِ النسبة بينهما اتحاديّة لا ارتباطيّة و اتّصاف الماهيّة بالوجود انما يكون فى ظرفِ التحليل اذِ الوجود من العوارض التحليليّة للماهيّة كما سبق و سيجىء زيادة ايضاحٍ».

اقول: قد ذكرنا ان السؤال المتقدم غير وارد على المصنف و هو و ان كان وارداً على بعضٍ من المشائين القائلين بان الوجود صفة خارجيّة متحققة الّا انها منضمّة الى الماهيّة لانّ الصفة لاتقوم بنفسها فهى كالبياض العارض للجسم و اكثرهم قائلون بالاعتبارى و السؤال وارد على البعض و جواب المصنف ليس لوروده عليه بل لبيان عدم الورود فقال «كون الوجود متحققا فى الاعيان فيما له ماهية» و هو سائر الممكنات احترازا عن الواجب تعالى لان وجوده لايزيد على

ماهيته لا خارجاً و لا ذهنا بخلاف الممكنات عند المصنف فان وجوداتها تزيد علی ماهیاتها ذهنا و تعرض لها فكونه كذلك لايقتضى قابليّة الماهيّة له المستلزم للتقدم اذ نسبة قابليتها له لو صحت نسبة ارتباطيّة و ليس كذلك اذ نسبة قبولها له نسبة اتِّحاديّة و شأن النسبة الاتّحاديّة و مقتضاها عدم التقدم و التّأخر لان هذا مقتضى المغايرة ثم استشعر اعتراضاً و هو انك قائل بعروضه لها في الذهن و هو مناف لدعوى الاتحاد فاجاب بان اتّصاف الماهيّة بالوجود المقتضى للمغايرة انّما يكون فى ظرف التحليل اى مكان التحليل و التفكيك العقلى و هو الذهن و ذلك بلحاظ المفاهيم لا بشرط شيء و حينئذٍ يكون عارضاً لها عند التحليل لانّه من العَوارضِ التّحليليّة لها.

قال: «سؤال - ان كان الوجود موجودا فإمّا ان يتقدم على الماهية او يتأخر او يكونا معاً فعلى الاول يلزم حصوله مستقلّاً دون الماهيّة فيلزم تقدم الصفة على الموصوف و تحقّقه بدونها و على الثانى يلزم ان تكون الماهية موجودة قبله و يلزم التسلسل و على الثّالث يلزم ان تكون الماهيّة موجودة معه لا به فلها وجود اخر فيلزم ما مرّ فبُطْلان التوالى باسرها مستلزم لبطلان المقدَّم».

اقول: هذا السؤال انما يصح على طريقتهم من حصر التأثير و التّأثّر فى حالتى التقدم و التأخر فاذا فرض كون الوجود متقدِماً على الماهيّة يلزم حصوله قبلَها مستقِلّا و عندنا يجوز ان يكون متقدِماً بالذات و يتوقّف على الماهية فى الظهور كالكسر و الانكسار بل ليس غيره و لو سلّمنا قولهم على هذا الفرض بحيث يلزم منه تقدّم الصّفة على موصوفها الممنوع منه قلنا انّما يلزم الممنوع منه على فرض التّقدّم لو قلنا بانه صفة للماهية كما توهّموه و ليس ما به التحقق هو الصفة بل هو فى الحقيقة هو الموصوف لان الماهيّة قابليته او هويّته من حيث نفسه و الوجود الهويّة من فعل الله تعالى فما بالاعتبار من فعل الله سابق بالذات على ما بالاعتبار من نفس المصنوع اذ لا ذكر له قبل ذكره من فعل الله تعالى كالكسر و بعد تحقّقه بالانكسار كان مذكوراً من حيث هو و امّا الوجود الواقع صفة فليس هو ما به التحقق الذى فيه النزاع و انّما هو التابع اللّاحق للشيء

بعد اعتبار ثبوته كالثبوتِ و الحصول اللاحِقينِ للثابت و الحاصل و لو سكتنا عن هذا قلنا هذا ايضا وارد عليكم لانّكم تجعلون الاعتبارى متقدِّماً على الماهيّة و هو صفة فجوابكم لنا جوابُنا لكم لانكم اذا قلتم باعتبار موجوديّة زيدٍ كان موجوداً فلا بدّ من تقدم الاعتبار ذهنا على الموجود و الّا كان تحصيلاً للحاصل و مع ذلك فلانجوّز كونه مستقِلّا و ان كان هو الموصوف لما ذكرنا من امتناع وقوع حادثٍ مستقِلا بنفسه عقلا و نقلا امّا العقل فلان كل مخلوق لا بد و ان يكون له اعتبار من ربّه و اعتبار من نفسه فما من ربّه اى من فعل ربّه تعالى فهو وجوده و ما من نفسه فهو ماهيته و هما متلازمان كالكسر المتوقّف على الانكسار فى الظهور و كالانكسار المتوقّف على الكسر فى التّحقق و امّا النقل فهو قول الرضا عليه السلٰم انّ الله سبحانه لم يخلق شيئا فرداً قائما بنفسه دون غيره للذى اراد من الدلالة على نفسه و اثبات وجوده، و على فرض التّأخّر ايضاً لايلزم التسلسل او الدَّور لا عندنا لان الماهية اذا فرضت موجودة قبله انّما يتوجه السؤال على فرض انها لاتوجد بنفسها و لا بالوجود المتنازع فيه اذ لو فرض انّها موجودة بنفسها كقول اهل الانتساب لم تحتج الى فرض وجود غيرها لامتناع تحصيل الحاصل و لو فرض انّها موجودة بوجودٍ آخر فكذلك اى لم تحتج الى فرض وجود غيره فاذاً انما يتوجّه السؤال على فرض انها لاتوجد الّا بهذا الوجود و على هذا يبطل الفرض لانه يكون بمعنى انها لو فرضت انها موجودة بهذا الوجود قبل ان توجد به و ذلك لعلة وجودها بنفسها او بغير هذا الوجود او به فيبطل الفرض على الاحوال الثلاثة و على فرضهم و سكوتنا فالوجود المفروض سابقاً عليها ان كان هو المسبوق فوجوده عند المصنف بنفسه فلايلزم الدور و كذا ان كان وجوداً غيرَه به يتحقق غيره لاشتراكهما فى العلّة و كذا ان فرض كونه ماهية سمّى به فلايتحقق فرض التسلسل و لو بنى على انّ الوجود وجد بوجودٍ آخر لانه المفهوم من كونه موجوداً ليتوجّه التسلسل او الدور قلنا ان هذا وارد على وجودكم الاعتبارى فانه يعتبر باعتبار و يعتبر الاعتبار بالاعتبار فيلزم الدور او التّسلسل و جوابكم لنا جوابنا لكم و على المعيّة بان تكون

الماهيّة موجودة معه فلها وجود اخر لايلزم اَنْ يكون لَها وجودٌ آخر غيره بل توجد به علَى اختلافِ القولين فيكون متوقّفاً عليها لسبقِه ذاتا و هى متوقّفة عليه فى التّحقق لانّها خُلِقَتْ منه فيكونانِ متساوِقَيْنِ فى الظّهور و ان اختلفا فى الذاتِ و التبعية و ذلك كالكسر و الانكسار و هذا هو الواقع لان المادة المطلقة التى هى مادة كل شىء و هى عندنا هو الوجود لم تكن شيئا فلمّا كوّنها تكوّنت فاَثَرُ كَوَّنَ وجودٌ و اثرُ تكَوَّنَ ماهيّةٌ و هما متلازمان متساوقان فى الظهور.

قال: «جواب - قد مرّ انّ اتّصاف الماهيّة بالوجود امر عقلى ليس كاتّصاف الشىء بالعوارض الخارجيّة كالجسم بالبياض حتّى يكون لكلٍ منهُما ثبوت اخر ليتصوّر هذه الشقوق الثلاثة من التقدّم و التّأخر و المعيّة فلا تقدّم و لا تأخّر لاحدهما على الاخر و لا معيّة ايضا اذ الشىء لايتقدم على نفسه و لايتأخر و لايكون ايضا معه».

اقول: ان المصنف ذكر وجهاً اخر ما ذكر فى السؤال من الوجوه الثلاثة و هو ما كان يذهب اليه من اتّحادِ الوجود بالماهيّة فى الخارج و عروضه لَها فى الذّهنِ و اختياره لهذا لايحسن اَنْ يكون جواباً عن تلك الوجوه الثلاثة الّا اَنْ يقال انّه انما اتى بهذا جواباً لهذه الوجوه حيث انّه قدّمَ ما اختارَهُ و يأتى مستدِلّاً عليه حيث اقام عليه بما يصح عِنده فاكتفَى بتصحيحِهِ هُنَاك عن اِقامةِ البرهانِ عليه هذا فيما عنده و امّا ما عندنا فانّا لم نسلّم له ما هنا لِنَرْضى به هنا جواباً ثمّ اذَا سَلّمْنَا له هُنَاك فنقول جوابه لما يرد عليه فى خصوص دَعواه لَا عَلَى مُطلقِ القولِ بكون الوجودِ متحقّقاً فى الخارج فانّ كثيراً مِنَ المشّائين قائلون بثبوت الوجود للماهيّة فى الخارج عارضاً عليها فان هذا السؤال يرد عليهم و لايصلح جوابه ان يكون جواباً عنهم و لايقال لا داعى له الى الجواب عنهم لانّا نقول انه يريد ردّ سؤالهم و ابطاله من جهة انّهم ينكرون مطلق وجوده خارجاً و لم يكن اعتراضهم عليه بالخصوص و انما اعتراضهم عَلَى القائلين بوجودِهِ خارجاً و هو منهم فالمناسب ردّ قولهم بما يَصلح للجميع و قد تقدمَ بعض الاشارة الى ما يذهب اليه من عروضِهِ لها فى الذّهنِ بما يوهن جوابه هذا فى نفسه بل يتوجّه هذا

السؤال على كلامه هناك فانا قلنا هناك هذا العارض لها فى الذِّهن هو المُتّحِدُ بها فى الخارج ام هذا ظلّه المنتزع به و هذه الماهية المغايرة المعروضة فى الذهن هل هى موجودة ام لا و هل وجودها بنفسها ام بالعارض لها ام بالخارج ام بالذهن و هل وجود العارض بوجود الذهن ام هو بالخارج ام بغيرهما و قد تقدم ما عندنا فى مثل هذه المسائل فى الجملة على نحو الاشارة من ان كل ما فى الذهن مطلقا شبَح لما فى الخارج و ظلّ له من وجودٍ و ماهيّة و ان وجود الظل من ذى الظل كالنور من السّراج نسبة واحد من سبعين و انّ ما فى الذهن ان خالف الخارج لم يكن شبَحاً له فالوجود الذهنى ان كان عارضاً لها فى الذهن فهو من العارض فى الخارج فان قلنا بقول المصنف باتّحادهما خارجا محمولة عليه لا بدّ و ان نريد بالماهية ظل الموجود فى الخارج من حيث نفسه اى من حيث هو هو و ان نريد بهذا العارض لها هو ظل المعنى المصدرى فان المعنى المصدرى هو العارض لها فى الخارج و هو حصوله فى الاعيان و هو غير ما به التحقّق للشىء فى نفسه و ان نريد بالمعنى الخارجى هو الموجود من حيث صانعه تعالى اى كونه نوراً و اثراً فكونه اثراً لفعل الله وجودُه و ماهيته هويته من جهة نفسه اى انّيّتهُ و ان قلنا بقول المشائين فهما غير متحدَيْنِ فى الخارج و ما فى الذهن مطابق لما فى الخارج العارض ذهنا من العارض خارجا و كذلك المعروضان بقى الكلام محصوراً فيما ذهب اليه المصنف ان الوجود هو حقيقة كل شىء و الحقيقة يجب ان تكون معروضةً فاذا سُلِّم له اتّحادهما فى الخارج و حلّلَهما العقل فى ظرف التّحليل يتحلّلانِ على خلاف ما هما عليه فى الخارج الذى هو نفس الامر فى حقّهما فتكون الحقيقة عارضة لما هو كالمجاز و كالفرع و كالظلّ فلا بدّ ان يكون المحلّلان غير المتّحدين و شرح الحال يطول فيه المقال و انّما اشير الى بعض التبيين تنبيهاً للغافلين و على كل حالٍ اذا سلّمنا له اشياء لايقبلها الّا العقل المقلِّد لكل ما سمع اذا كان اتصاف الماهيّة بالوجود امراً عقلِيّاً فلايخلو امّا ان يكون للامر العقلى تحقّقٌ ما و لو فى الذهن فانه قسيم الخارجى و قد اثبت له الوجود بنسبته كما نقلنا عنه فى الكتاب الكبير سواء

فرض ذلك التحقق ظلّا و فرعاً على الخارجى ام كونه اصلا برأسه قد استحقّ من الوجود ما له من قسمة العناية الالهيّة او من قوّة النفس ام لا تحقّق له اصلاً فان كان له تحققٌ ما فاِمّا ان يطابق الخارجى او لا يبنى عليه و لا يجعل فى مقابلته لا فى تقسيمٍ و لا تتميم و لا تفريع و لا تقويم و ان لم يكن له تحقّق اصلاً و لا تعلّق بالخارجى فلِمَ فُرِّغَتْ فيه المحابر فى الدفاتر وَ على الاعتبار و لو بوجهٍ ما تلزمه العوارض الذهنيّة و تترتّب عليها الاحكام الذهنية و يتناولها فى انتقاشها و تصوّرِها هذا السؤال بنسبة تحقّقها اذ لا شك فى انّ حصولها من جهة الاعتبار و التعقل على ترتيبٍ كالامور الخارجيّة من التقدّم و التأخّر و المعيّة فافهم.

قال: «و عارضية الوجود للماهية ان للعقل ان يلحظ الماهية من حيث هى هى مجرّدة عن الوجود فحينئذٍ يجد الوجود خارجاً عنه فلو اعيد السؤال فى النسبة بينهما عند التجرد بحسب الذهن يقال هما بحسب التحليل معانٍ فى الوجود بمعنى ان الوجود بنفسه او بجاعله موجود و الماهية بحسب نفسها و اعتبار تجريد العقل ايّاها عن كافة الوجودات لها نحو من الثبوت كما سيجىء بيانه».

اقول: هذا جواب عن سؤال مقدّر تقريره انك قلت فيما سبق ان عروض الوجود امر عقلى لايترتب عليه ما يترتب على اتّصاف الشىء بالعوارض الخارجية سلّمنا لكن الوجود يكون صفة للماهيّة عارضاً لها فيلزم الدور او التسلسل لوجوب تقدم الموصوف على الصفة و المعروض على العارض فى الوجود فيجرى السؤال المتقدم بشقوقه الثلاثة فاجاب ببيان المعنى المراد من العروض فانه ليس على نمط العروض الخارجى الذى تلزمه النسب المذكورة باحدها و انّما المراد ان العقل كما ان فى قوته ان يلحظ الاشياء مع ما يلحقها من النسب كذلك له ان يلحظ ما شاء معرّىً عن جميعها فاذا لحظ الماهية من حيث هى هى مجرّدة من الوجود وجد الوجود الخارجى و الذهنى خارجاً عنها اِما لذاتها او لمفهومها فاذا التفت اليه فى حال تجرّدها فى ذاتها عنه وجده عارضا لها فلايجرى عليهما (عليها. خل) ح شىء من النسب المذكورة لان جريان ذلك

بلحاظٍ آخر لخروجها عن ذات الماهية و الوجود فكان هذا جواب عن السؤال الابتدائی ثم استشعر عود السؤال عليهما حال التجرد ای تجرّدها فی لحاظ العقل عن الوجود الخارجی و الذّهنی فی وجدانه منها لا فی نفس الامر من وجودها لانها لا يمكن تعقّلها مجرّدة عن احد الوجودين فی نحو من انحاء واحدٍ منهما اذ لا شيئيّة لشیء بدون جهة من احدهما و انما لحاظه لها مجردة عنهما فی وجدانه فح تخطّأ السؤال السابق اليهما بشقوقه الثلاثة عند لحاظ عروضه لها اذ حال العروض تكون بينهما نسبة فهی احد الشقوق الثلاثة فاجاب عن تقدير عَوده علی فرض العروض حال التجرد فقال فلو اعيد السؤال فی النسبة بينهما عند التجريد (التجرد. خ‌ل) بحسب الذهن يقال هما بحسب التحليل معان فی الوجود بمعنی ان الوجود بنفسه او بجاعله موجود الخ، و الظاهر من اخر عبارته الجواب باختيار الثانی لقوله «لها نحو من الثبوت» و يمنع ما يلزمه من التسلسل لما سيأتی من كونها اموراً اعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار بخلاف الامور الخارجية و الحاصل انّ المفهوم من اوّل كلامه انه اجاب بمعنیً رابعٍ غير ما يطلب لاحدِ الثلاثة ثم اجاب باختيار الاوّل من غير لزُوم تقدّم الصفة علی الموصوف ثم اجاب باختيار الثانی من غير لزوم دَوْرٍ و لا تَسَلسُلٍ و بعد هذا يجيب باختيار الشقّ الثالثِ فی قوله و الحاصل ان كونهما معاً فی الخارج الخ، من غير لزوم كون الماهية موجودة لا به كما يأتی و يمكن ان يكون جوابا باختيار الاول لافادة الفاعل الوجود بنفسه و الماهيّة به و بالجملة هو يجيب بما عنده فيه باربعة تعبيرات يمكن ان يصرف كل تعبير الی اختيار واحد من الشقوق هو الجواب عن الثلاثة الشقوق من غير لزوم ما يخصّه مما هو مذكور و يكون صالحا للجواب عندهم الّا ان اكثر مسائل ما ذكر و ما بناها عليه لا تصحّ عندنا علی طريقتِنا يعرف ذلك من تتبّع ما ذكرنا سابقا و نذكر فيما بعد.

و قوله «يقال هما» ای الوجود و الماهيّة «بحسب التحليل معان» يعنی ان الوجود معنی و الماهيّة معنیً اخر فی ظرف التحليل و ذلك هو منشأ التغاير الذهنی بينهما بخلاف الخارجی فان الموجود واحد و هذا منشأ الاتحاد ثم فسّر

کون کلٍّ منهما معنی غیر الاخر فی نظر العقل التحلیلی باخذها من حیث هی هی مجرّدة بان معنی کون الوجود معنی انه بنفسه او بجاعله موجود و ان کونها معنی اخر انها به لا بنفسها الّا ان لها نحواً من الثبوت لصدق عروضه لها ذهناً و صدقها علیه خارجاً فیستخرج من هذا التفسیر المبْنی علی ما اختاره فی اصل المسألة امکان الاجوبة الاربعة بمعونة باقی کلمات جوابه من غیر لزوم شیء من الموانع علی طریقته.

و قوله «ان الوجود بنفسه او بجاعله» یحتمل انه اراد بالاول الواجب تعالی لتحقّقه فی الخارج و فیه ما تقدّم من بطلان ارادة المطلق و الاشتراك المعنوی فی الحقیقة و بالثانی الحادث و یحتمل انه اراد بالاول الوجود انه موجود بنفسه لا بوجود اخر و بالثانی الماهیّة و یکون المعنی ان الجاعل سبحانه جعلها بالوجود و یحتمل انه اراد بالاوّل اسناد الایجاد الی العلّة المادّیة و بالثانی اسناد الایجاد الی العلة الفاعلیة.

قال: «و الحاصل ان کونهما معاً فی الخارج عبارة عن کون الوجود بذاته موجودا و الماهیة متحدة به و موجودة بنفسه لا بغیره فالفاعل اذا افاد الماهیة افاد وجودها و اذا افاد الوجود افاد نفسه فوجود کل شیء هو فی ذاته مصداق تحمل ماهیة ذلك الشیء علیه فلا تقدّم و لا تأخر لاحدهما علی الاخر».

اقول: یجوز ان یکون قوله «ان کونهما معاً» تأکیداً لما قرّر من الجواب المخالف للشقوق الثلاثة من السؤال او جوابا باختیار الشقّ الثالث و هو المعیّة.

و قوله «عبارة عن کون الوجود» الخ. تفسیر للمعیّة عنده او انّ معیّة السُّؤال تؤل الی هذا المعنی و هو الجواب اَوْ اَنّ مطلق المعیة لایصح الّا بهذا المعنی فعلی الاحتمال الاول ظاهر و علی الثانی فمتوقّف علی تسلیم السائلین و ظاهر قولهم عدم الرضا و علی الثالث لایصح المعنی لانا قرّرنا سابقا فی مواضع بانّ المعیّة الحقة فی الاشیاء معنی المساوقة فی المتغایرین و لو بالمفهوم فمعنی کونهما معا ان الوجود یتوقف علی الماهیة فی الظهور لانها مقتضی قابلیته و حقیقة اِنّیّتِهِ فلایتحقق له ظهور فی الخارج الّا بها و ان تقدّم علیها بالذات کما هو

شأن الموادّ المطلقة بالنسبة الى صورها و ان الماهيّة تتوقّف عليه فى التّحقق لانها انّما خلقت من نفسه من حيث هو هو فلذا قلنا هى مقتضى قابليته و امّا المعيّة الّتى ذكرها فهى فى الحقيقة اتّحاد شىء بنفسه فان المتّحد بالوجود من الماهية هو وجودها لا نفسها لان قوله و موجودة بنفسه يعنى فى الخارج يشهد بالمغايرة بينهما فى الخارج و الامر كذلك فان صدور الاثار الوجودية المتضادة فى الخير و الشرّ فى الخارج دالّ على ذلك دلالة قطعيّة فان الشرّ لايصدر من الوجود الذى هو خير كلّه و لايعنون بالخارج الّا ما ترتّبت عليه الاحكام و الاثار الخارجيّة و ايضا قد ذكرنا سابقاً بانّه هو المادّة للشىء و انها هى الصورة له و لا شك فى تغايرهما خارِجاً و تحقّقهما و ليس هذا من باب المفاهيم الذهنيّة لكونه مدركاً بالبصر و بالشمّ و اللمس و غيرها و ما ميّز به ذلك بقوله فالفاعل اذا افاد الماهية الخ . هو ما نريد لانا نقول ان الفاعل يفيد المادة نفسها (بنفسها . خ ل) و يُفيد الصورة بالمادّة .

و قوله «فوجود كلّ شىء هو فى ذاته مصداق» الخ . نريد ان نتكلم فى الخاتَم مثلا اى شىء هو مصداقه و اى شىء هذه الماهيّة المحمولة على ذلك المصداق فى الخارج لانجد فى الخارج الّا الفضّة و الصورة المعلومة فان قلت انّ المحمول غير الصورة على الفضّة او غير المجموع منهما من حيث هو هو عليه من حيث انه اثر و صنعٌ على الاعتبارين فى تسمية الماهية لم يكن الحمل فى الخارج بل و المحمول ايضا بل و الموضوع ايضا فاين المصداق و المحمول عليه الخارجيين (الخارجين . خ ل) فى الخارج وَ كذلك السرير فى الخشب و الصُّورة و يلزمكم ان الوجود و الصورة و الموجود امور اعتباريّة وهميّة لا تحقّق لها فى الخارج كما يقول اكثر المتصوّفة اما نحن فاعتقادنا بان الوجود الموصوفى هو الفضّة المرئيّة و الصورة المسمّاة بالماهيّة الاولى و بالانفعال و القابليّة هى الوجود الصفتى و هى المحمولة على الفضّة لان الصفة تحمل على موصوفها و على الاعتبار الثانى الحقيقى الخاتم من حيث انه اثر القدرة وجود و من حيث هو هو ماهيّة و الجهة السفلى تحمل على الجهة العُليا كل ذلك فى

الخارج و امّا انتم فقولوا ما شئتم و لكنكم لاتقولون ما تشاؤون و انما تقولون بما تسمعون و ينقل لكم.

و قوله «فلا تقدم و لا تأخر» لعلّه يريد به الجواب عن السؤال باختيار الشق الثالث مع منع المانع و نحن قدّمنا اختيارنا بانّه لا تقدّم و لا تأخّر لما قرّرنا فيما تقدّم من وجوب المساوقة فى الظهور الكونى الملكى و امّا فى الظهور الملكوتى فلا بدّ لها من مقوّماتٍ فى مراتب كلّيّاتها تجب فيها المساوقة كالكونى الملكى و امّا بالنسبة الى افرادها فهى متقوّمة بمقوماتها الكلّيّة حيّة بحياتها الذاتية قبل الافراد فكل مظهر منها يعنى فردا من اىِ افرادِها اقترنت به مشخّصاته ظهر متشخّصا بما له من التشخّص الذى به هو هو و بما له من العموم اعنى الصلوح للتّكثر مثلا جوهر الهباء هو اخر المجردات و هو متقوّم بمقوماته الملكوتية الكليّة و هو حى بحياته الذاتية يسبّح الله سبحانه باسمه الاخر كالخشب مثلاً فى الملك و ذلك قبل تنزله بافراده التى هى مظاهره كالخشب قبل تنزّله بما يعمل منه كالسرير و الباب بمشخّصاتهما فايُّما فرد من افراده اقترنت به مشخصاته ظهر مشخّصا كالسماء و الارض و زيد و عمروٍ و بالجملة فكل ما له اعتبار فى التشخّص فباعتبار حصول مشخّصاته تقوّم لا قبلها و كل ما له اعتبار عموم فباعتبار مميّزاته الكلّية تقوّم بحصولها له لا قبل ذلك فلايكون شىء فى الكون بسيطا ما خلا الله سبحانه فانه البسيط الحقى فى كينونتِهِ و عزّ صمديته.

قال: «و ما قاله بعض المحقّقين من انّ الوجود متقدّم على الماهيّة اراد به ان الاصل فى الصدور و التحقّق هو الوجود و هو بذاته مصداقٌ لصدق بعض المعانى الكلية المسماة بالماهيّة و الذاتيات عليه كما انه بواسطة وجود اخر عارض عليه مصداق لمعانٍ تسمّى بالعرضيات».

اقول: هذا جواب عن سؤال مقدر و هو ان قولك لا تقدم للوجود على الماهيّة و لا تأخر منافٍ لما قاله بعض المحققين الخ. فاجاب بان ما قالوه يريدون به ان تقدم الوجود على الماهية ليس فى الظهور الكونى اى الكون فى

الاعيان لانه فى هذا لايخرج الّا متّحدا بالماهيّة و انما تقدمه بالذاتِ و هذا معنى صحيح و هو غير ظاهر جوابه لان ظاهر جوابه انّ مرادهم بتقدمه عليها تقدّمه فى الصدور من المبدأ الفيّاض و فى التحقق فى ذاته بذاته و هو قول بتقدم الوجود على الماهيّة بنحو ما مرّ فى فرض تقدّمه فى السؤال و انا لاادرى كيف عبارات هذا الشيخ هل اضطرابها لاضطراب فهمه فى ذلك او اعتقاده ام عدم قدرة (قدرته. خ ل) على التعبير المؤدّى عن مراده فانه اذا اثبت ان مراد المحقّقين المقرّر له هو انّ الوجود مقدّم على الماهية فى الصدور عن المبدأ الفياض و التحقق فاىّ تقدمٍ له عليها غير هذا المعنى بل معنى هذا انه صدر و تحقّق قبلها و يلزمه امتناع الاتّحاد بها و ليس له سبيل الى القول بعروضها عليه كما يقوله الصوفيّون و لايصح اعتبار الاتّحاد بين العارض و معروضه و الّا لوجب عليه القول باتّحادهما ذهناً ايضاً و الحق ان تقدّمه عليها تقدّماً ذاتيّا كتقدّم الكسر على الانكسار و لعلّ هذا مراده و ان كانت عبارته لاتؤدى ذلك لانه يرى ان المجعول بالذات هو الوجود خاصّة و الماهيّة ليست مجعولة بل بالعرض اى ليس لها جعل الّا جعل الوجود بنفسه فهى على هذا ماشمّت رائحة الوجود لا بذاتها و لا به و لاتصح اتّحاده بما هو لاشىء كما يظهر من عباراته فيما يأتى و فى سائر كتبه بانها امر اعتبارى و الاعتبارى عنده ليس بموجود و على هذا فلا اتّحادَ اَصْلا و الّا لبطلت قضيّة دليله فيما يأتى فى مسألة بسيط الحقيقة كل الاشياء فانّه على هذا تكون مفهوم حقيقته مركبة مما هو به كذا و مما هو ليس به كذا كما يأتى.

و قوله «و هو بذاته مصداق لصدق بعض المعانى» الخ. لايصح لان المصداق متّحد فى نفس الامر بما صدق عليه بمعنى ان حقيقتهما شىء واحد فى كلٍّ بحسبه فان كان الصدق فى الذاتين فهما ذات واحدة و ان كان فى الوصفين فهما شىء واحدٌ اى وصف واحد و هنا مختلفان فانّ الوجود ثابت و بالذات و بالحقيقة و بنفسه وجد لا بغيره و الماهية غير ثابتة لانها اعتبارى و بالعرض و بالمجاز و وُجِدت بغيرها فلايصحّ اتّحاد الذاتين لا خارجا و لا ذهنا الا

بالاعتبار و هو ليس وجوديّا متحقِّقاً لان صدقها عليه خارجاً ان كان اتحادِيّاً كان عين صدقه عليها و ليس امر الاتحاد خارجاً و الصدق راجعاً الى المفاهيم و الامور الاعتبارية بل هو راجع الى التحقق الكونى الثابت خارجا و لا شىء من ذلك بينهما على ما يدّعيه نعم لو قال فيهما بما نقول صحّ له ان يقول بكثير من اموره لا بكلّها لانهما على قولنا ليس اتّحادهما اتّحاد استهلاكٍ حتى يضمَحلّا و يكون شىء (شيئا. خ ل) آخر و انما هو اتّحاد تقوّم فكل منهما كرة تامّة الا ان الوجود يدُور على التوالى و هى على خلاف التوالّى و بينهما تمازجٌ فى تمايُزٍ كتمازج اشعّة السراج بالظلمة و كتمازج نور القمر بنور السراج فانهما حال اجتماعهما غير متمايزين مع انهما متمايزان بالذات فان نور القمر متوجه الى جرم القمر مقبل عليه و نور السراج متوجه الى السراج مقبل عليه و بالفعل فان نور القمر بارد و ابيض و نور السراج حار و احمر فهما فى الحقيقة كرتان متداخلتان متمازجتان متمايزتان متقابلتان فى السطوح كما مثلنا الا انّ دور الوجود على نقطةِ مبدئِه من فعل الله تعالى الذاتى على التوالى و دور الماهية على نقطة مبدئها من فعل الله تعالى العرضى الذى هو شعاع فعل الله الذاتى و على نفس الوجود من حيث هو هو على خلاف التّوالى.

و قوله «كما انه بواسطة وجود اخر عارضٍ عليه مصداقٌ لمعانٍ تسمّى بالعرضيات» غير منتظم على طبيعة الصنع فحق العبارة ان يقول كما ان وجوداً اخر عارضا عليه اى على الوجود الذاتى بواسطته مصداق لمعانٍ تسمّى بالعرضيات. فان الوجود العارض على الحقيقى المتقوم به اى بالمعروض فى قبوله للايجاد هو مصداقُ المعانى العرضيةِ كالابيض العارض على الجسم المتقوّم به هو اى الابيض مصداق لمعناه لا الجسم لان المعنى العرضى مصداقه الصفة العارضة لا معروضها ثم فى قوله «وجود اخر» نوع تجوّز لان العرض ليس هو وجوداً غير وجود المعروض بمعنى انه ليس اجنبيّا من المعروض لانه صفته نعم هو خارج لا داخل. هذا على ظاهر القول و امّا على حقيقته فعلى مذهب القوم خصوصا على مذهبه ان حقيقة الوجود العارض و الوجود المعروض

حقيقة واحدة بسيطة مقولة عليهما بالاشتراك المعنوى على نحو التشكيك و امّا عندنا فالمعروض حقيقته غير حقيقة العارض بمعنى ان المعروض ذات و العارض صفة و هو شبحه و مثاله خلق من شعاعه كما ذكرنا سابقا.

و قوله «و ليس تقدم الوجود على الماهية» الخ . امّا عنده معهم فان الوجود شيء لايتصورونه و اذا رتّبوا احكام العلة على المعلول على حسب ما يتوهمون من حقيقة الوجود لم تنطبق و كذلك القابل و المقبول و غاية ما فهموا منه انه اصل بقول مجمل و يلزم لذلك الاتيان بعبارة تلائم ما توهّموا فقال ما بالذات على ما بالعرض و ما بالحقيقة على ما بالمجاز فهو فى الحقيقة ازدِرادٌ لشيء مأكول بغير لَوْكٍ بالاسنان و امّا عندنا فالوجود المشار اليه هو المادة المطلقة احدثها صانعها سبحانه بنفسها لا بشيء غيرها اى لا من مادة غيرها و هو المقبول لا القابل كما توهّموه من ان المادة هى القابلة للصورة و هى الام و هى الماهية و ان الصورة هى المقبول و هى الاب و هى الوجود لان هذا بعكس ما عندنا و بعكس ما عند اهل البيت عليهم السلام من ان المادة هى الوجود و هى المقبول و هى الاب و ان الصورة هى القابلة و هى الام و هى الماهية وَ خَلقَ (خُلِقَ) من نفس المقبول اعنى الوجود من حيث هو و هو المادة ذاتَ (ذاتُ)[1] القابل لانها انفعال المادة و هى الماهيّة و هى الام اى الصورة فالقابل متأخر فى الذات عن المقبول و ان تساوقا فى الظهور فتقدم المقبول الذى هو الوجود على القابل الذى هو الماهية تقدّم عِلّيٌّ (على ما. خ‌ل) فى الذات لانه المادة و هى متأخرة عنه بالذات لانها خلقت منه فهو كالكسر و هى كالانكسار فان الكسر خلق بفعل الفاعل بنفسه اى لا بكسر اخر و الانكسار خلق بفعل من الفاعل هو صفة فعله الاولى من نفس الكسر من حيث هو هو و لمّا كان هذه الكلمات فى التقدم و التأخر و فى المراد من القابل و المقبول و فى تعيين الاب و الام و فى ان الوجود هو المادة و الماهية هى الصورة و ما يترتّب عليها مخالف لكلام القوم و

---

[1] مفعول خلق او نائب مفعوله (فاعله خ‌ل). ١٢.

مصطلحاتهم وجب بيان هذه و ان طال بها الكلام بما يحصل به اليقين و معرفة مذهب اهل الحق عليهم السلٰم و بيان مخالفة كلام الحكماء لكلامهم عليهم السلٰم و لو ادّعيتُ هذه بغير ذكر ما يدلّ عليها لكان كل من سمع هذا انكر حقيّته و انكر ان يكون له ذكر عند اهل البيت عليهم السلام فاقول و بالله المستعان اعلم ان كلام اهل البيت عليهم السلٰم متضمن لهذه الامور بخصوصها و ان لم يكن عند من لم يسمع بها خصوصا مَن اَنِس بقول الحكماء و اصطلاحاتهم و لاسيما ما يعرض لكثير من افهام الناس من استبعاد ان كل الحكماء و العلماء ماقالوا بهذا و ماسمع منهم و لم ينقل عن احد مع اطّلاعهم على سائر اقوال الحكماء و العلماء خصوصاً لكثرة خوضهم و قراءتهم و درسهم و رواياتهم لروايات الائمة المعصومين عليهم السلام و لم يطّلع عليه غير واحدٍ من سائر الناس فلاجل ما فى نفوس الاكثر من الاطمئنان خصوصا من الاستبعاد المذكور لااقدر ان اقول به بدون ذكر بعض البيان و مع ما اذكر فما اكثر مَن لم يقبل منى خصوصا من كان مشتهرا بالعلوم و هو قائل بين العلماء و المتعلمين و الملوك و ملأ الدفاتر من ذلك ثم اقول كل ذلك باطل و هذا هو الحق فلايقبله بعد انسه بخلافه الّا من اخذت العناية الالهيّة بيده و اراد الله تعالى نجاته و لكن قال صلى الله عليه و اله لسراقة بن مالك اعملوا فكلّ ميَسّر لما خلق له و كلٌّ عامل بعمله ه، هذه وصيّة منى للناظر فى كلامى قدّمتها ليتنبّه و الله ولى التوفيق.

اعلم انّ الوجود شيء خلقه اللهُ لا من شيء فليس كامناً فى ذاته ثم ابرزه كالنار من الحجر او كالإبصار من البصر او كالبدوات و الخطرات فان كلّ هذه و امثالها ولادة و هو سبحانه لم يلد و لم يولد بل لم يسبق لهذا الوجود قبل احداثه ذكر مطلقا فاوّل ما ذكره به مشيته له و هى فعل الله سبحانه كما قال الرضا عليه السلام لعمران الصابى المشية و الارادة و الابداع اسماؤها ثلاثة و معناها واحد و قوله عليه السلام ليونس تعلم ما المشيّة قال لا قال هى الذكر الاول تعلم ما الارادة قال لا قال هى العزيمة على ما يشاء الحديث. و الاخبار بان المراد من المشية و الارادة و الابداع فعل الله و ان ذلك هو الذكر الاول كثيرة فهذا

المخلوق الاول هو الوجود الذى خلق منه ما شاء و ليس المعنى انه خلق به ما شاء ليكون مغايراً للمادة بل خلق منه ما شاء و هو العنصر الاوّل الذى خلق منه الاشياء و هو الماء الذى جعل منه كل شىء حىّ لا انه جعل به فافهم و معلوم انّ الله سبحانه اقام الاشياء باظلّتها كما فى كلامهم عليهم السلٰم يعنى اقامها بها اى بموادها و صورها لا بشىء اخر هو مفعول و هو الوجود و لان الوجود حقيقة الشىء فلو كان حقيقة الانسان غير المادة التى هى الحصّة الحيوانيّة و الصورة التى هى الناطق لكان قولهم فى حدّ الانسان الحقيقى المركب من الذاتيّات هو الحيوان الناطق ليس حدّا حقيقيّا بل رسمى او مجازى مع اتّفاق العقلاء على انه حدّ حقيقى لتركبه من الذاتيّات و هو عندهم بالاتّفاق جامع مانع فاين الوجود المدّعى انه حقيقة الانسان غير الحيوان الناطق و يؤيد هذا ان العقلاء اتّفقوا على ان مادة الشىء المطلقة التى هى مادّة ذلك الشىء حصّة منها هى ما تدخل عليها لفظة مِنْ كما تقول خُلِقَ من تراب و صنع السرير من الخشب و صيغ الخاتم من الفضّة و هذا ظاهر لا اشكال فيه فاذا عرفت هذا فتأمل قول جعفر بن محمد الصادق عليه السلام إمامُكَ الذى تأتمّ به و تدين الله بالاخذ عنه و بولايته و بالبراءة ممّن خالفه و ممّا خالف قوله قال عليه السلام ان الله سبحانه خلق المؤمنين من نوره و صبغهم فى رحمته فالمؤمن اخو المؤمن لابيه و امّه ابوه النور و امّه الرحمة ثم استشهد بقول جدّه امير المؤمنين عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قال الصادق عليه السلام يعنى من نوره الذى خلق منه او قال بنوره الذى خلق منه هـ، و الشك منى لانى حال نقل الحديث كنتُ حافظاً له بلفظه فشككتُ حال الكتابة بين من نوره او بنوره و لم يكن عندى الكتاب الذى فيه الحديث حاضراً حال كتابته و لكن المعنى لا يختلف فانظر بعين بصيرتِك و تدبّر فى قوله يعنى من نوره الذى خلق منه الذى هو نور الله هل هو الوجود ام غيره فان قلتَ هو الوجود فهو المادة لانه هو الذى خلق منه بدليل دخول لفظة مِن عليه و ان قلتَ هو غير الوجود فما هو و اىّ شىء مصرف الوجود الذى ليس هو خالق زيد لان الوجود حقيقة زيد و لا فعل الخالق لانّ

المفعول لايتركّب من الفعل كما ان الكتابة لاتتركب من وجود الكاتب و لا من حركة يده و انّما تتركّب من المداد و هو الذى صنع الكاتب الكتابة منه فقد تبيّنَ لمن يعقل و يطلب الحق ان الوجود هو المادة و تفهّم ايضا قول الصادق عليه السلام قال ان الله خلق المؤمنين من نوره و هو الوجود و هو المادة لدخولِ مِنْ عليه و صبغهم في رحمته فالمؤمن اَخو المؤمن لابيه و اُمِّهِ ابُوه النّور و هو الوجود الّذى خلق منه ما شاءَ و هُو المادّة و امّه الرحمة و هو الماهيّة و هو الصورة فسمّى الوجود الذى هو المادة اباً و سمّى الماهية التى هى الصورة اُمّاً و هذا بخلافِ ما ذكروا و الدّليل ان المادة هى الاب قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة و هو ادم عليه السلٰم و هو الاب و خلق منها زوجها فاوّل ما خلق تعالى الاب و هو ادم عليه السلٰم و خلق منها زوجها و هى حَوّى (حَوّاء. خل) و هى الصورة فالمادة هى الاب و منه خلق الامّ بدليل دخول مِنْ عليه فى قوله خلقكم من نفسٍ واحدةٍ لانه يخلق منه المادّة اى النطفة كذلك يصنع السّرير من الخشب و مادة السرير المطلقة قبل الصورة و الحصّة الخاصّة به مع الصورة و الدليل عليه ايضا انّ الصورة هى الام قوله عليه السلام الشّقى مَنْ شقِيَ فى بطنِ امِّهِ. و هى الصورة فان المادة لايشقى فيها الشقى فانّ الخشب ليس فيه شقاوة و لا سعادة لانّه المادة فاذا عمل من الخشبة الواحدة من نصفها سريرا و من النصف الاخر صنماً يعبد من دون الله كان شقاوته فى بطن الصورة التى هى الامّ و لو كان فى بطن المادة لكان كلّما يعمل من الخشب فهو شقى يدخل النار و الحاصل ان الاحكام منوطة بالصورة و لهذا قال الفقهاء لو نزا كلبٌ على شاةٍ فاولَدَها فحكم الولد حكم صورته لانه ان كان المولود بصورة شاةٍ فهو حلال و طاهر و ان كان بصورة الكلب فهو حرام و نجس و المادةُ واحدة و انّما الحلّيّة و الطّهارة و الحرمة و النجاسة فى الصورة و على ما ذكر يكون المقبولُ هو المادة و الماهيّة هى القابل و عندنا لايكون القابل سابقا بل امّا ان يكون المقبول سابقا او يكونا متساوِقانِ يعنى ان كون المقبول سابقا عبارة عن تقدمه الذاتى و انه اصل القابل و كون القابل مسبوقا انه خلق من نفس المقبول من حيث هو هو و كونه مساوقاً

انه يظهر فى الكون مع المقبول مثاله الكسر و الانكسار فالكسر كالوجود و المادة و الانكسار كالماهية و الصُّورة لانّها انفعال المقبول عند ايجادِهِ الّا ان المقبول اثر فعل الفاعل و القابل صفة ذلك الاثر و اذا اردت ان تعرف حقيقة كون الوجود و انه المقبول و انه السابق ذاتاً المساوق ظهوراً و تكوّن الماهية منه و انها القابل و انها المسبوقة ذاتا المساوقة ظهوراً فتأمّل فى الكسر و الانكسار فانه المثال المطابق من كل وجهٍ و لهذا ترى الكسر منسوباً الى الفاعل و الانكسار منْسوبا الى المفعول كما قدّمنا مراراً انّ الشيء الموجود فى الخارج اذا لحظته بانه اثر فعل الصّانع فهو الوجود و اذا لحظته انه هو هو فهو الماهية فافهم فهّمك الله الصراط المستقيم.

قال: «و ليس تقدم الوجود على الماهية كتقدم العلّة على المعلول و تقدم القابل على المقبول بل تقدم ما بالذات على ما بالعرض و ما بالحقيقة على ما بالمجاز».

اقول: لعلّه اراد بالعلّة هنا العلّة الفاعلية او الغائيّة لانه ان اراد هذين فكما قال فى نفس الامر اذِ العلّة الفاعلية متحققة فى الكون قبل المعلول و المعلول بعد كونه لم يكن مركّبا منها و من شيء آخر و هذا عندنا ظاهر و ان كان فيما مضى من بعض كلماته ما يشعر باستغنائه عن الماهية فى كل حال و على هذه الكلمات يكون تقدّمه عليها كتقدم العلّة الفاعلية على معلولها و هذا التقدم انما يصح بالنسبة الى العلّة الكلية او الامكانية و امّا العلة الخاصة بالمعلول فهى مساوقة له فى الظهور سواء كانت فاعلية ام مادّية ام صورية و امّا الغائية فلها حالان فبعضها متقدّم و بعضها متأخر و ان اراد بالعلة العلل المنسوبة الى الماهية كالمادة و الصورة فعندنا ان تقدمه عليها تقدّم الماهيّة على الشيء بل و الصورة لما قدّمنا انّ الشيء مركب من الوجود الموصوفى الّذى هو المادة و الوجود الصفتى الّذى هو الصورة فح تقدّمه عليها على ظاهر قولنا هو تقدّم المادّة على الصورة لان الصورة عندنا هى الانفعال و هى الماهية الاولى فينطبق كلامه بظاهره على كلامنا و ان اختلفت الارادتان الّا انه و ان انطبق فى تقدّم العلة

الكلية على المعلول لم ينطبق فى تقدّم القابل على المقبول اذِ الامر على العكس لان القابل و المقبول عندنا متساوقان فى الظهور و المقبول متقدم بالذات و قد تقدّم الكلام فيه.

و امّا قوله «بل تقدّم ما بالذات على ما بالعرض» الخ. يشير الى مذهبه بان الماهية ليست مجعولةً الّا بالعرض فالجعل انّما هو للوجود خاصّة و فيه شىء امّا اوّلا فلانّ ما بالعرض خارج عن ماهيّة ما بالذات فلايتّحد به و هو قائل بالاتحاد.

و امّا ثانيا فلانّ مفهوم الوجود نقيض مفهوم الماهية او مخالف له و المتغايران يجب ان يتغاير جَعْلاهُما لان المجعول مشابه لصفة الجعل و دَور الوجود على جعله على التوالى فهو مغرّب و دَورُ الماهيّة على جعلها على خلاف التوالى فهى مشرِّقةٌ فكيف يوجدانِ بايجاد واحدٍ كما ان ا يوجده الكاتب بحركة مغايرة للحركة التى يوجد بها ب لان ا صورته الف قائم و ب صورته الف مبسوط و صورة القيام غير صورة القعود فلايوجدانِ بحركةٍ واحدةٍ. هذا على مذهبه و امّا على مذهبنا فتقدّم الوجود على الماهية تقدّم ما بالذات على ما بالعرض ايضا و لكنه مجهول الاسم و البيان و بيانه انّ الوجود وجد بالذات لان السرّ و الفائدة و منشأ المطلوب و هو الطاعة و امتثال الامر انما هو من الوجود لانه خير محض و هو المطلوب و لاجله صدر الايجاد كما قال تعالى لولاك لما خلقتُ الافلاك و قوله تعالى بك اُثِيبُ و بك اُعاقِب. فهو المقصود بالذات و امّا الماهية فليست مقصودة بالذات اذ لا خير فيها لذاتها الّا انه لمّا اجرى سبحانه حكمته بانه لم يخلق شيئا فرداً قائما بذاته (دون غيره. خ ل) للذى اراد من الدلالة عليه لم يكن للوجود الحادث استقلال بذاته فلا بد من ايجاد ضدٍّ له يستند اليه و يتقوّم به لانه دِعَامةٌ له و لان باجتماعهما يحصل الاختيار للمخلوق الذى به تقوم الحجة عليه و هى على طرف النقيض من الوجود ان تحرك سكنت و ان قام قعدت و ان فعل تركت و ان اقبل ادبرت و هكذا و بالعكس فى العكس فهى ضدٌّ له عامٌّ و ذلك فى ذاتيهما و فى افعالهما و لا تحقق له بدونها و بالعكس فوجب فى الحكمة ايجادها لاتمام امر الوجود كما ان الطاعة التى هى ميل

الوجود و فعله لا يمكن ان تحقّق الا بالتمكن من المعصية التى هى ميل الماهية و فعلها فاذا امر بالطاعة طلب الوجود من الشخص فعل ما امر به بواسطة وجهه و وزيره الذى هو العقل و طلبت الماهية من الشخص ترك ما امر به بواسطة وجهها و وزيرها الذى هو النفس الامّارة فاذا فعل الشخص الطاعة المأمور بها بميل الوجود و وزيره العقل و هو قادر على الترك بميل الماهية و وزيرها النفس الامّارة صحّت الطاعة و لو عكس صحت المعصية و لو انه فعل الطّاعة و لم يقدر على تركها لم تتحقق الطّاعة او عكس و لم يقدر على تركها لم تتحقق المعصية و تمّ النظام و صلح التكليف و الثواب و العقاب على ثبوت التمكين (التمكن . خ ل) من الطاعة و المعصية اللذان هما فى الظاهر الفرع و لا يتم هذا و لا يصلح الّا بايجاد الشخص المكلّف على هذا النمط فلهذا كان ايجاد الماهية ثانيا و بالعرض اى لانها بها يتقوّم المقصود و المطلوب و لكن قوله غير قولنا فى الارادة لانه يقول وجد الوجود اوّلا و بالذات و الماهية ثانيا و بالعرض اى بجعل واحد و نحنُ نقول وجد الوجود اولا و بالذات و الماهية ثانيا و بالعرض و ليسا بجعل واحد لان اختلاف الاثار يدل على اختلاف المؤثرات بل كانَا باربعة جعلات اوّلاً جعل الوجود ثم خلق من شعاع هذا الجعل جعْل الماهية ثم خلق من شعاع جعل الماهية جعل التلازم ثم خلق من شعاع جعل التلازم جعل الزام الماهية للوجود و بين ايجاد كلّ جعلٍ منها بنفسه و بين الجعل الاخر الذى خلق من شعاعه سبعين عاماً . يا رب عز جارك و جل ثناؤك و تقدسَت اسماؤك و لا اله غيرك يا كريم فقد اتّفق اللفظان و اختلفت الارادتان .

و اما قوله «و ما بالحقيقة على ما بالمجاز» فيمكن تصحيحه على مرادنا فان كون الوجود حقيقة للماهيّة لتكون تقدمه عليها من هذا القبيل مما لا اشكال فيه عندنا على الاحتمالات الثلاثة احتمال المصنف و موافقوه من ان حقيقة الشىء هو الوجود كما قال فيما سبق ان حقيقة كل شيء هو وجوده الذى تترتّب عليه آثارُهُ و قال و بالحقيقة انّ الموجود هو الوجود كما انّ المضاف بالحقيقة هو الاضافة انتهى . و محصل عباراته فى هذا الكتاب مختلف فى المعنى منها ان

الوجود المحمول على الوجود و الماهيّة بسيط او بالمعنى العام و نحن نعرف من هذا المحمول على قوله انه مجاز لذلك الموضوع الحقيقي و منها العارض عليها في الذهن الذى هو ظرف التحليل و منها ما اخذه من مفهوم اللفظ الى غير ذلك و الاحتمال الثانى عندنا هو ما اذا اردنا به الانفعالى الصفتي فانه مجاز للموصوفى كما تقدم و الاحتمال الثالث هو ما اذا اردنا به ما مِنه الّذى نسميه بالماهية بلحاظ انه هو فانه مجاز و حقيقته ما بلحاظ انه نور الله و انه اثر الله و قد تقدم و باعتبار هذه الاحتمالات الثلاثة يكون تقدّمه عليها تقدم ما بالحقيقة على ما بالمجاز.

قال: «سؤال - نحن قد نتصور الوجود و نشك في كونه موجوداً ام لا فيكون له وجود زائد و كذا الكلام في وجود الوجود و يتسلسل فلا محيص الّا بان يكون الوجود اعتباريّا محضاً».

اقول: اورد هذا السّؤال الشّيخ الالهى فى حكمة الاشراق و فى التلويحَات بناء على اَصْلِه من الاعتبارى فان محله الذهن و هو واردٌ عنده و امّا على قولنا فلايتوجّه السؤال اصلا اذ تصوّره يوجب ثبوته و تحقّقه عندنا خارجاً لانّ ما فى الذّهن لايكون الّا منتزعاً من الخارجى و قد قدّمنا بيان هذا و برهانه القطعى الوجدانى على جهة الاشارة من انّك لاتقدر اَن تتصوّرَ شيئا رأيته قبل يوم التصور الّا فى مكانٍ رؤيته و وقتها بان تلتفِتَ بمرآة خيالك الى مكان الرؤية و وقتها فترى شبَحَ الشيء المتصوّر بهيئتِه و صفته التى رأيته عليها فى كل زمان و مكانٍ لاتذكره بان تتصوّره الّا اَن ترى شبحَه هناك فى تلك الهيئة فتنتقش صورته فى خَيالك و لاتقدر على تصوّره بدُون ذلك و هذا هو الدّليل عَلَى انّ جميع ذلك المتصور فى الذّهن كلّه انتزاعىّ فمن ادّعى انه اصلى فنطلب منه اَن يتصوّر شيئا رآه فى الزمان السابق من غير ان يلتفت الى مكان رؤيته و وقته فان قدر فله ان يدّعى بانه غير منتزع و ان لم يقدِر فليعلم انّه منْتزع و هذا جار فى جميع الاذهان الّا ما كان فى ذهن علّة الاشياء صاحب القيوميّة بها المسمى بامر الله و امّا على قول غيرنا فالسؤال متوجّه لانه اذا تصوّر الوجود لايعلم هل هذا

انتزاعى ام لا و الاصل انّه اصلى فاذا تصوّر الوُجود فان كان موجوداً فى الخَارج فللوجود وجود و ننقل الكلام الى وجوده و يتسلسل او يدور و ان لم يكن موجودا ثبت المطلوب و هو الاعتبارى و بطل المدَّعى الخارجى نعم هذا السؤال لايرد على خصوص قولِ المُصَنّف لانه فى اكثر عباراته المتقدمة يمنع ان يكون للوجود وجود ذهنى يتبدل عليه و انّما هو الخارجى فقط و ما يحصّله الذّهن منه فانه عارض و هو حكاية عن الخارج فلايرد عليه السؤال اِلّا اَن يكون اراد بردّهِ مطلق وروده او وُروده على صورة الكلام و لهذا نفى حصول الوجود فى الذهن.

قال: «جواب ـ حقيقة الوجود لايحصل فى ذهنٍ من الاذهان اذ ليس الوجود امرا كليّا و وجود كل موجود هو عينه الخارجى و الخارجى لايمكن ان يكون ذهنيّا و الذى يتصوّر من الوجود هو مفهوم عام ذهنى يقال له الوجود الانتسابى الذى يكون فى القضايا و العلم بحقيقته لايكون الّا حضوراً اشراقيا و شهوداً عينيّا و به حينئذٍ لايبقى الشك فى هويّته».

اقول: يقول فى جَوَابه اَنّا قَدْ قرّرنا بالدّليل المتقدّم انّ الوجود فرد خارجى متحقّق و الّذى ينقل (ينتقل. خ‌ل) الى الذهن مفهومُه العام الانتسابى العارض للمفَاهيم الارتباطية للمحمولات و هو انتزاعى بخلاف المدَّعى فيه فاِنّه مُتَحقِّقٌ فى الخارج اذا طلِبَت حقيقته بالعلم كان اشراقيّا حضوريّا يعنى ان العلم به عين حصوله للعالم و وجوده له بعين وجودِهِ لذاتِهِ فالعلم به نفس تحقّقه فى نفسه فهو شهودى عينى يعنى العلم به شهود عينى على نحو ما قرّرناه فى رسالة العلم التى وضعناها شرحاً لمقدمة الملا محسن التى وضعها فى كيفية علم الله لابنه علم الهدى و لو اريد من السؤال القياس الاقترانى لم يلزم تخصيص التصور بالساذج ليتعدد الوسط بل يؤخذ الاعم منه و من التصديق فلايدخل الشكّ فى الوسط و انما الشك فى الاكبر من اللازم اى انا نتصوّر الوجود بذلك المعنى و نشك فى كونه موجوداً فلو كان موجودا لزم ان يكون له وجود زائد عليه و هكذا و يتسلسل لكان قول المصنف ان للوجود فردا خارجيّا هو حقيقته و

هو موجود بنفسه لا بوجود زائد عليه مع ان حقيقته لايدرك كنهها ليتصوّر و يكون مكتنهاً بذهنٍ غير تامٍ فی الجواب اذ لايستلزم التصديق تصوّر الموضوع بالكنه بل يكفي ادنی تمييزٍ يعيّنه ليكون الحكم علی موضوع معيّن و الباقي دعاوَی يلزم منها المصادرة و قيل لعل المصنف حمله علی الاستثنائی فيفرض حاصل السؤال ان الوجود لو كان موجوداً فی نفسه لماشكّ فی وجوده حين تصوّره لكن بعد تصوّره نشكّ في وجوده فعلی فرض وجوديّته يجب ان يكون وجوده زائدا عليه فيتسلسل فاورد الجواب بابطال التالی فی قوله حقيقة الوجود لاتحصل بكنهها في ذهن من الاذهان الخ. يعنی انّه لايمكن ان يتصوّر ليرتّب الشك في وجوده علی التّصور و انت خبير بان هذا الجواب كغيره يلزم منه المصادرة فلايكون تامّا لا علی تقدير الاقترانی و لا الاستثنائی بل الاولی فی الجواب ان يقال ان المراد من الوجود حاصل من الاشياء الخارجة قبل تصوّره ای قبل توجّه الذهن الی تصوّر ما به حصولها و ذلك بنفس حصولها و الشك بلحاظ ثانٍ بعد التصوّر مترتب عليه فالشك الناشی من التصور المترتّب عليه فی حصول السبب الباعث علی التّصور لايتصوّر.

و قوله «و الذی يتصوّر من الوجود» الخ. جواب عن سؤال مقدّر حاصله ان تصوّر الوجود معلوم لنا فاجاب بانّ ما تتصوّرونه ليس هو الوجود المقصود الحقيقی بل هو الانتزاعی الانتسابی الّذی يكون فی القضايا كما قال و اعلم ان الوجود قد يراد به النسبی مثل الانسان موجود و قد يراد به الرابطی مثل الانسان يوجد كاتبا فان المنسوب هو الكتابة و الوجود رابطة النسبة و قد يراد به البسيط المعبر عنه بهست فی الفارسية و قد يراد به العام الذی اشار اليه سابقا الشامل ثبوتُه للوجود و الماهية و قد يراد به المطلق المتناول للنسبی و الرابطی و غيرهما و هذا الانتسابی العام الذی ذكره بانه يكون فی القضايا كما يكون النسبی الرابطی فيها هو النسبی الرابطی او اذا كان فی القضايا و الفارق بينها الاعتبار و المحمول من هذه دائر مدار الاصطلاح و منها تنشأ الشبه (الشبهة. خ ل) فی كثير من الاعتقادات لانها قد يبنی عليها اصل يؤخذ قاعدة فی

اشياء تكون منشأ الخطأ و لولا انی لستُ بصدد هذا لذكرتُ كثيرا من ذلك و ان كنتُ قد ذكرتُ شيئا فيما مضى و اذكر فيما يأتى الّا انه متفرّق منها ان قوله فى جواب السؤال الوارد عليه هنا هذا الكلام بان حقيقة الوجود لاتحصل فى الذهن بكنهها الخ . و انما الموجود فيه هو الانتسابى يعنى ان هذا غير ما نريد و فيما تقدم فى جواب قول السائل اذا اخذ كون الوجود موجوداً انه عبارة عن نفس الوجود الخ . فى قوله ليس يوجب الاختلاف فى اطلاق مفهوم الوجود المشتق بين الجميع . يظهر لك منه و من غيره ان محصّل قوله ان الوجود الذى هو حقيقة كل موجود انه هو الله سبحانه و هو المطلق الشامل له و لغيره بصدقه و هو الفرد الخاص الخارجى الذى هو به لا بغيره و غيره به و هو البسيط المعبر عنه بالفارسية بهستْ و هو النسبى و هو الانتسابى و هو الرابطى و الحاصل يتصرف فيه بحسب المعنى فى ما يقرّر بما يصدق عليه لفظ هذه الاحرف الاربعة و ج و د فان عدد زبرها تسعة عشر لاتبقى و لاتذر لوّاحة للبشر عليها تسعة عشر .

و قوله «و العلم بحقيقته لايكون الّا حضورا» الخ . جواب عن سؤال مقدّر و هو اذا كان الوجود لايمكن حصُوله فى الذهن باى شىء يكون به معلوما فاجاب بان العلم بحقيقة الوجود لايكون الّا حضوراً اشراقيّاً و شهوداً عينيا اقول جوابه هذا فى كون العلم اشراقيا الخ . صحيح الّا انه ليس خاصّا بالوجود بل كل شىء حادث فالعلم به اشراقى يحصل مع حصول المعلوم و ليس مغايراً له و يعدم بعدمه و هذا الاشراق يوجد فيما وجد فيه المعلوم و له مطلقا ان كان المعلوم صورة فالعلم بها حضورها و حصولها الذى هو ذاتها و الاشراق نفس ذلك الحضور و الحصول فى الذهن و ان كان غير صورةٍ ففى مكان حضوره و حصوله عند العالم اذ حضوره عنده وجوده لنفسه لا وجوده للعالم خاصة بمعنى ان وجوده للعالم مغاير لوجوده فى نفسه بل هو شىء واحد و انّما نَفيتُ كونه للعالم لئلّايتوهم المغايرة و ان حصوله للعالم نفس وجوده فى نفسه بمعنى اَلّا وجودَ له فى نفسه و انما الموجود وجوده للعالم بناء على المغايرة كما ذكر المصنف فيما سبق من ان وجود العرض نفس حلوله فى الجوهر لا غير و راجع

ما قلنا هناك و الحاصل العلم بكل شىء حضوره و حصوله فى نفسِهِ بهُوَ هو لا حصوله فى كذا و لَا لِكَذا لانّ هذا غير ما هو به هو فالعلم بالصورة وجودها فى نفسها و حضورها فى الذهن و العلم بذى الصورة وجوده و حضوره بين يدى العالم بما هو به هو و كلّ هذه علوم اشراقيّة لها عند العالم بها تثبت بثبوتها و تنتفى بنفيها لان الشىء يثبت بنفسه و ينتفى بنفيه و ثبوت زيد بما هو هو له علم اشرَاقى حضورى للعالم به و شهود عينى له به فالاشراق الحاصل للعالم و الحضور هو وجود زيد و حقيقته اذ لم يحصل للعالم شىء غيره لا ظاهراً و لا باطناً انّما هو هو حصل للعالم فحين حصل للعالم و حضر عنده فقد حصل للعالم و حضر عنده فهذا العلم الاشراقى الحصولى الحضورى فتفهّمه فانّه عظيم الشأن رفيع المكان ثابت الاركان قد انحطّت عن ادراكه اكثر الاذهان و اسألوا الله من فضله ان الله كان بكم رحيماً فانه لاينال الّا بتوفيق الله لمن اطاعه و اتّقاه.

و قوله «و به ح لايبقى الشّك فى هويته» يعنى انه بسبب امتناع حصوله فى الاذهان و عدم معرفته الّا بالعلم الحضورى الاشراقى الذى هو عبارة عن وجود المعلوم فى الاعيان لايبقى الشكّ فى تحقّقِهِ و ثبوته خارجاً و كل هذه الادلّة غير ملزمة لانّ منها اقناعى و منها مصادرة و منها مغالطة و ليس قولى هذا تصحيحاً لقولِ اهل الاعتبارى فانه ليس قولا معتبراً و انما قولى من جهة النظر فى هذه الادلّة.

قال: «و الاَولى بهذا السؤال ان يورد الزاماً على مَن قال بزيادة الوجود على الماهية مستدلّا بما ذكر من انا نعقل الماهية و نشكّ فى وجودِها او نغفل عنه و المعقول غير المشكوك فيه او المغفول عنه فالوجود زائد على الماهيّة لكن على ما حقّقناه فى الاصل من ان الوجود غير زائد على الماهية و ليس عروضه لها عروضا خارجيا و لا ذهنيا الّا بحسب التحليل كما اشرنا اليه فانهدم الاساسان».

اقول: ينبغى ان يكون هذا السؤال الزاماً لمن قال بزيادة الوجود على الماهيّة كبعض المشائين القائلين بزيادته على الماهية و تحققه خارجا مغايراً لها

عارضاً عليها و بما اجبنا (اجبناه. خ ل) و حقّقناه من كون الوجود غير زائد على الوجود و لا على الماهية انهدم الاساسان اساس الايراد بهذا السؤال و اساس المورود عليهم القائلين بالزيادة او اساس القول بزيادته على الوجود و بزيادته على الماهيّة او اساس نفس السؤال و اساس زيادة الوجود مطلقا بقى شىء على المصنف و هو انّ صحة عروضه لها بعد التحليل و صحة التحليل متفرع على انهما شيئان فى الخارج و لو سلّم دعوى الاتّحاد فانما هو امتزاج ظاهرى لا يستلزم الاتحاد الحقيقى اذِ الاتّحاد الحقيقى لايعقل الّا فى البسيط الذى لايحلّله العقل او فى الثالث الحاصل من الشيئين و هو غيرهما فلايسمى باسمهما و لايحلّله العقل الّا بلحاظ ما قبل الاتحاد و هو حينئذٍ اثنان على ان المحلِّلَيْن فى الذهن ليسا هما المتّحد فى الخارج لان المحلّلين عرضيان و الّا لكان الحقيقى ذهنيا و قد تقدم هذا و امثاله فراجع.

قال: «سؤال - لو كان الوجود فى الاعيان و ليس بجوهر فيكون كيفاً لصدق تعريف الكيف عليه فيلزم مع ما مر من تقدّم الموضوع المستلزم للدَّور او التسلسل كون الكيف اعم الاشياء مطلقا و كون الجوهر كيفا بالذات و كذا الكم و غيرها».

اقول: يريد انّ الوجود اذا كان فى الاعيان انه صفة للماهية و الجوهر لايكون صفة لانّها كيفُ الموصوفِ فلوْ كان فى الاعيان لصح ان يقع صفة و لا شىء من الجواهر يصح ان يقع صفة و قيل عليه ان اراد الحقيقى منعنا الصغرى و ان اراد الاشتقاقى منعنا الكبرى و يحتمل ارادة الحقيقى و يكون بحكم الفصل فلا (فلايرد. خ ل) منع للصغرى و يرد على هذا ما ورد سابقاً على فرض تقدّم الموضوع الذى هو الماهيّة من عدم تحقق فرض التقدم فانها ان كانت موجودة بنفسها كما هو على القول به فلا تقدّم و الّا فان وجدت بغير السابق بطل الفرض و بالسابق يمتنع و قد تقدّم فلا دور و لا تسلسل و قوله: يلزم على وجوده خارجا كونه كيفاً. لصدق تعريفه عليه لكونه الحالّ فى المتحيّز و كون الكيف اعم الاشياء لصدقه على جميع الاشياء اذ هو الوجود و كون الجوهر كيفاً بالذات و

كذا سائر المقولات و هو خلاف المعروف عندهم و قوله «و كون الجوهر كيفاً بالذات» احتراز عن كونه كيفا بالعرض كما هو عند المصنف فى ظرف التحليل و عندهم و قيل اورده صاحب الاشراق على المشائين نظراً الى ما يلزم من كلامهم من ان المجعول بالذات انما هو الوجود و الماهية من حيث هى غير مجعولة و من المعلوم انه بهذا النظر واردٌ على المصنّف فان هذا رأيه كما يأتى فيما بعد بل وروده عليه اولى لبُعدِ قوله عن صاحب الاشراق بالنِّسبةِ الى المشّائين.

قال: «جواب - الجوهر و الكيف و غيرهما من المقولات من اقسام الماهية و هى معانٍ كلّية تكون جنساً و نوعا ذاتية و عرضيّة و الحقائق الوجودية هويات عينيّة و ذوات شخصية غير مُندرجةٍ تحت كلى ذاتى او عرضى فالجوهر مثلاً ماهية كليّة حقّها فى الوجود الخارجى ان لاتكون فى موضوع و الكيف ماهية كليّة حقّها فى الوجود الخارجى ان لاتقبل القسمة و لا النسبة و هكذا سائر المقولات فسقط كون الوجود جوهراً او كيفا او عرضا آخر من الاعراض».

اقول: هذا جواب لقول السائل «لو كان الوجود فى الاعيان» الخ. يعنى ان الوجود غير هذه الاشياء فان الجوهر و الكيف وَ سائر المقولات من اقسام الماهية و الماهية غير الوجود لانّها بجميع اقسامها كليّات لاتمتنع من قبول الكثرة فان هذه المقولات كسائر اقسامها معانٍ ذهنيّة كلّية تكون اجناساً و انواعا ذاتيةً و عرضية و هى ذهنية لا خارجيّة فلاتوجد الّا فى افرادها على قولٍ بخلاف الحقائق الوجوديّة فانها متحققة فى الخارج بانفسها و لاتدخل فى شىء من الاذهان الّا بعوارض انتزاعية ليست من حقيقة الوجود و انّما هى حكايات عن تلك الحقائق الخارجية و اظلّة لها و هذه الحقائق الخارجية مصاديق لتلك المفاهيم الذهنية و هذه المصاديق هويّات عينية اى حقايئق(حقائق ظ) ثابتة بذواتها فى الاعيان شخصيّة لاتندرج تحت كلى لا ذاتى و لا عرضى بان تكون جزئيّة له ثم ردّ كلام السائل بقوله «و ليس بجوهر فيكون كيفا» بان الجوهر

لايحلّ بالموضوع ليكون كيفا لان حق الجوهر عدم الحلول فى موضوع و لايريد به كون الوجود جوهرا لان الجوهر ماهية كلية لكنه فى الخارج يكون محلّا لا حالّا بخلاف العرض و حق العرض فى الخارج عدم قبوله القسمة و لايريد ان الوجود عرض لعدم قبوله القسمة لان العرض ماهية كليّة فهما متخالفان و الوجود مخالف لهما فلايُرَاد من احدها (احدهما . خ ل) الاخر فبهذا الاعتبار سقط حكم الملازمة فى السؤال فانه وارد على غير مورده .

قال :«و قد مر ايضا ان الوجود لا جنس له و لا فصل له و لا هو جنس و فصل و نوع لشىء و لا عرض عام و لا خاصّ لان هذه الامور من اقسام الكليات و ما هو من الاعراض العامة و المفهومات الشاملة هو معنى الموجودية المصدريّة لا حقيقة الوجود و من قال ان الوجود عرض اراد به المفهوم العام العقلى و كونه عرضا انه الخارج المحمول على الماهيات» .

اقول :قد مرّ ان الوجود لا جنس له و لا فصل الخ . فى كلامه و قد مر هناك ايضا ما يرد عليه و كذلك مرّ انه لايكون جنسا لشىء و لا فصل الخ . و مرّ هناك الكلام عليه و قوله «و ما هو من الاعراض العامّة» الى قوله «لا حقيقة الوجود» الامر كما قال هنا فى هذا الّا انه يخلط بعضها ببعضٍ فيما مر و قد نبّهنا عليه هناك .

و قوله «و من قال ان الوجود عرض» الخ . فى قوله هو و امّا المشاؤن فمنهم انّه عرض فى الخارج للماهيات الخارجية و قد صرّح به لانّ من قال بان الوجود متحقق فى الخارج منهم من قال بانه متحد بالماهية كالمصنف و منهم من قال انه عارض عليها كجماعة من المشّائين و من المتكلمين و منهم من قال بانه معروض للماهية كالصوفيّة فليس كل من قال انه عرض اراد به المفهوم العقلى العام .

قال :«و ايضا الوجود يخالف للاعراض لان وجودها فى نفسها وجودها لموضوعها و اما الوجود فهو بعينه وجود الموضوع لا وجود عرض فى الموضوع و الاعراض مفتقرة فى تحقّقها الى الموضوع و الوجود لايفتقر فى تحققه الى موضوعٍ بل الموضوع يفتقر فى تحقّقه الى وجوده و الحق ان وجود

الجوهر جوهر بعين جوهريّة ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى و وجود العرض عرض بعين عرضيّة ذلك العرض لا بعرضيّةٍ اخرى كما علمت الحال بين الماهية و الوجود».

اقول هذا الكلام ليس جوابا اخر و انما هو من تمام الكلام الاول و امّا قوله «لان وجودها» اى الاعراض «فى نفسها وجودُهَا لموضوعها» فقد تقدم الكلام فيه فى الاستشهادات.

و قوله «و الوجود لا يفتقر فى تحقّقه الى موضوع» هو على ظاهره فى الجملة ليس فيه بأس لانه ليس حكمه حكم العرض و امّا فى نفس الامر و هو الذى يطلب منى فقد قدّمنا بعض بيان هذا مفرّقا منه ان الجوهر وجود موصوفى و العرض وجود صفتى. و فى كلام المصنف ما يفيد بعض ظاهر كلامنا و هو قوله «و الحق ان وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر» الخ. و ان كانت الارادتان مختلفتين و ان كل شىء مكوّن فهو مركب من وجودين موصوفى نسميه بالوجود و بالمادة و صفتِيٌّ نسمّيه بالماهية و الانفعال و بالصورة و انه لم يخلق الله فى سائر الاكوان شيئا بسيطا حقيقيا فرداً للّذى اَرادَ من الدلالة على نفسه و اثبات وجوده كما قال الرضا عليه السلٰم لعمران الصابى و ان هذا الانفعال و الصورة جزء المركب فالجوهر مركب منهما اى من هذين الوجودين و نعنى بالصورة الهندسة المشتملة على جميع المشخّصات من الاعمال و الاقوال و الاحوال و الاعتقادات و الانفعالات و الحدود الباطنة من الاجابات لدعوة الله عز و جل و من الاستعدادات و الملكات و المعارف و العلوم و الاذن و الاجل و الكتاب و الرزق و النسب الغيبيّة (العينية .خل) و من الحدود الظاهرة كالطول و العرض و غيرهما و المقدار و الكم و الكيف و الجهة و المكان و الوقت و الرتبة و اقسام الوضع فكل هذه و ما اشبهها اجزاء المركب منها مقبول و هو الوجود و هو المادة و منها قابل و هى هذه المذكورات و ما اشبهها و كل هذه يتوقف ظهور الشىء على جميعها فى عالم الاعيان و ان تقدم المقبول فى الذات على القابل و امّا فى الظهور فكلها شرط لكلّها. هذا فى

الجوهر و اما في العرض فحكمه حكم الجوهر في كل ما ذكر و يزيد على الجوهر سبق وجود الجوهر و لو في الاعتبار في بعض الموجودات الّا انها في العرض بنسبة عرضيّته كما انها في الجوهر بنسبة جوهريّته فقد تساويا في باطن الصنع على حدٍّ واحد ماترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرّتين ينقلب اليك البصر (خاسئا) و هو حسير.

و قوله «و الحق ان وجود الجوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر لا بجوهريّةٍ اخرى» الخ. صحيح الّا انّ المراد الواقع غير ما اراد به فان الواقع ان وجود الجوهر هو ما به الجوهر و هو مركب من وجودٍ هو وجود موصوفيٌّ و هو المادّة اعني الحصة الخاصة به اى من جنسه و من وجودٍ صفتيٍ و هو الصورة اعني الحصة الخاصة به اى فصله او حصة منه اذا كان المركب شخصيّا مفرداً و بنحوه بنسبة المركّب اذا كان عرضاً كما ذكرنا لانه موجود مثل الجوهر الّا ان نِسْبَتَهُ من الجوهر نسْبةُ الواحدِ من السبعين لوقوعه منه في الرتبة الثانية من الجوهر لانه صفته فالوجود في كل شيءٍ ما به تحقّقُه و هو لا شك انّه المادة و الصورة اذ ليس شيء غيرهما يتوقّف تحققه عليه غيرهما و راجع ما ذَكَرَ سابقاً و المادة و الصورة في الجوهر ظاهران و ربّما خفِيَا في العرض و من اجل ذلك قيل فيه ان حقيقة وجود العرض حلُولُه في الجوهر و قد بيّنا بطلانه فيما سبق لان الذى قام عليه الدليل ان كلَّ نوعٍ من انواع الخلائق من المعاني و الاعيان و الجواهر و الاعراض و كل شيء صحّ ان يَعلم و يعلم مما يمكن اَن يعبّر عن معناه فانه مخلوق خلقه الله لا منْ شيءٍ ليس بمحدثٍ و كلّ محدثٍ خلقه الله فله مادّة بنسبةِ تحقّقِهِ من مقامِ الصّنع فمادّة كلّ شيء من نوعه فمادة الجوهر جوهريّة موصوفيّة استقلاليّة و مادة العرض عرضيّة صفتيّة غير مستقِلّة في القيَام بِنَفْسِها لانَّه صفة و مادّته من نوع الصفات.

و قوله «كما علمت الحال بين الماهيّة و الوجود» يريد ان قولنا ان وجود العرض عرض الخ. اى ان وجوده عارض لوجود الجوهر كما انه عارض للجوهر و ذلك مثل نسبة وجود الماهية بالنسبة الى وجود الوجود يعنى ان

وجودها عارض على وجودِه و هذا كلام بقولنا صحيح و اما بقوله فهو غلط لانه يريد ان الماهيّة لا وجود لها اصلاً و ليست مجعولة الّا بتبعيّة جعل الوجود انه جعل واحدٌ كان به الوجود و كانت به الماهية لا بجعلٍ عارضٍ لجعل الوجود فهى لذاتها لم تشم رائحة الوجود و هذا غلط فاحش لان المصنّف مركب من وجودٍ و ماهيّة فوجوده متحقّق و امّا ماهِيته عنده فليست بشىء الّا فى ظرف التحليل عند الاعتبار فعلى هذا هو وجود و ليس له انيّة لان الماهيّة هى الانيّة و ما فى الذهن انما هو اعتبارى و لو فرض انّ ما فيه حقيقة الشىء فانّها مجرّدة عن العوارض الخارجيّة اذ الفارق عنده بين الذهنى و الخارجى هو ان الذهنى لاتترتب عليه الاحكام و الاثار الخارجية و قد قرّروا ان الوجود خير محض فلاتصدر عنه المعاصى و لا شىء من المكاره و ان تلك الشرور و المعاصى من اثار الماهيّة و ميولاتها فاذن المصنف لايصدر عنه شىء من المعاصى و الهفوات لانه فى الخارج وجود بحت و الوجود كله خير محض و لو كان هذا حقّا لَماقال بامثال هذه الاوهام و امّا عندنا فلها جعل خاصّ بها غير جعل الوجود الّا ان ما به جُعِلت عرَضٌ لما به جعل مثل قولنا فى وجود العرض فانه وجود عارض على وجود الجوهر كما ان الجوهر معروض عليه و هذا معنى قولهم ان الوجود اوّلاً و بالذات اى جعل ابتداء و الماهيّة ثانيا و بالعرض اى جعلت لاجل تقوّم الوجود لان الوجود لايتقوم بدون الماهيّة و مثال الثانى و بالعرض انّى اشتريتُ الفرس بمائة دينارٍ بايجابٍ من مالكها الاول و قبولٍ منى فاشترائى لها اوّلا و بالذات لحاجتى الى الركوب ثمّ انها تحتاج الى الجلّ فاشتريته بدينارٍ بايجاب من مالكه الاوّل و قبول منّى مثل عقد بيع الفرس الّا انّى لا حاجة لى به لولا الفرس فاشترائى للجلّ ثانيا و بالعرض و لا فرق بين الاشترائين و كذلك ايجاد الوجود هو محبوب لذاته الّا انه لايقدر على الاستقلال فى الظهور بدون الماهيّة فجعلِت ليتقوّم بها فى الظهور و هى متحققة فى الخارج معادِلة للوجود فمنه تصدر الطاعات و به يفعلها المكلف و يترك المعاصى و منها تصدر المعاصى و بها يفعلها المكلف و يترك الطاعات و الشىء مركب منهما و هما متمايزتان

(متمايزان. خ‌ل) فی تمازجهما كالظلمة الممازجة لنور السراج الا انّه كلما قرب من السراج ضعُفت و رقّت و كلما بعدت منه قويت و كثفت بعكس نور السراج فكذلك الوجود فی الشخص كلّما قربَ من فعل الله قوی و اشتدّ و كلّما بعد ضعف و رقّ و الماهيّة بالعكس و هذا معنی قولنا ان كلامه علی معنی ما نريد صحيح لا علی ما يريده و اصل كلامه هذا رفع لما يتوهم من قوله ان الوجود لا جنس له و لا فصل و هو ليس بجنس لغيره و لا فصل انه عرض ليس بجوهر فَابَانَ بانا لانريد بذلك نفی جوهريته و انّما نريد اصالته و بساطته و عمومه مع تشخصه.

قال: «سؤال - اذا كان الوجود موجوداً للماهية فله نسبة اليها و للنسبة ايضا وجود و حينئذٍ فلوجود النسبة نسبة الی نسبته و هكذا الكلام فی وجود نسبة النسبة فيتسلسل».

اقول: هذا السؤال اوردَهُ الشيخ الالهی فی حكمة الاشراق علی المشّائين و فيه الزام لهم علی رأيهم بالتسلسل الّا ان يلتجئوا الی انّ ما سوی النسبة من الاشياء تلزمه حصول النسبة خارجاً و الّا لم يكن بين الاشياء الخارجية نسبة لو اريد منها ذهنيُّها لعدم ترتب الاثار علی الامور الذهنية فی الخارج لكن النسبة نفسها لايلزم لِنِسبتها نسبة لانّها بذاتها كافية عن اعتبار نسبة زائدة علی نفسها و هذا الالتجاء فی الحقيقة قوی فبهذا الاعتبار لايرد عليهم السؤال و المصنف فرض وروده علی قوله من جهة انه يری ان النسبة لاتوجد بنفسها فاذا تسلسلت لزم التسلسل فی الوجود.

فاجاب عنه بقوله: «جوابٌ - ما مرّ من الكلام يكفی لاندفاعه اذِ الوجود عين الماهيّة خارجاً و غيرها فی الذهن فلا نسبة بينهما الا بحسب الاعتبار و عند الاعتبار يكون للنسبة وجود هو عينها بالذات و غيرها بحسب الاعتبار و مثل هذا التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلی و ستعلم كيفيّة الارتباط بينهما عند التحليل».

اقول: ما مرّ من الكلام يكفی لاندفاع قول المصنّف لان ردّه انّما هو بما

لم يسلّمه الخصم فهو يؤول الى المصادرة. اعلم ان الحكيم المسدّد الملّا احمد في تعليقاته على هذا الكتاب نقل ما اورده المحقق اللّاهجي هنا و ردّه و انا احببت نقل كلامهما لغرضٍ و ربّما اذكر بعد ذلك بعض ما يتعلق بكلامهما:

قال نقل مقال و دفع اشكال - اعلم ان الفاضل المحقق اللّاهجي قد اورد هٰهنا اشكالاً و زعم انه من اعظم الاشكالات فقال في كتابه المسمى بشوارق الالهام: قد صرّح كافّتهم بان الوجود ليس الا نفس تحقّق الماهيّة لا ما به تحقق الماهية و مذهب قاطبتهم ان التحقق مفهوم واحد بديهي التصوّر فلو كان للوجود فرد يجب ان يكون هو ايضا نفس تحقق الماهيّة المخصوصة لا ما به تتحقق الماهيّة المخصوصة و كلما نفرض محققاً لايمكن ان يكون له خصوصية في نفس التحقق فان معنى التّحقق واحد في جميع التحققات و لايمكن ان يتحصّص الّا بان يكون تحقق هذا و تحقق ذاك و هذا تحْصيصٌ حاصل بمجرد الاضافة الى ما هو يتحقق بذلك التحقق و هذا هو معنى الحصّة فليس للوجود الّا حصص متكثرة بالاضافة الى الماهيات المتكثرة و هذه الحصص لَيْسَت الّا نفس مفهوم التّحقق مع قيد الاضافة الى الماهية. انتهى كلامه رفع مقامه. و حاصل الاشكال ان هذه الطائفة يقولون بان الوجودات حقائق متخالفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة و يقولون ان المطلق و الحصّة خارجان عن تلك الوجودات فهناك امور ثلاثة مفهوم الوجود و حصصه المتعيّنة باضافته الى الماهيات و الوجودات الخاصّة المتخالفة و نسبة الاول الى الثاني نسبة الذاتي الى ذي الذاتي فان الوجود المطلق داخل في حصصه و الحصص هي ذلك المفهوم مع قيد الاضافة و لكن هما خارجان عن الوجودات الخاصّة عرضيّان بالنسبة اليهما كما مر سابقا و الحال انه يلزم عليهم بناء على ما اعترفوا به من تلك المقدمات ان لايكون الوجودات الخاصة الّا الحصص فيلزم مخالفة جميع ما نقل عنهم و بالجملة على ما قال يلزم عليهم ان يكونوا قائلين بالمتناقضين هذا هو الاشكال و نقول في دفعه انّ الوجود الذى ليس الّا نفس التحقق لا ما به تتحقّق الماهيّة هو مفهوم الوجود العام البديهي الذى هو من ثواني المعْقولات بالمعنى

الاعم و الفرد الذى قالوا به هو ما تتحقق به الماهية لا بانه امر ينضم الى الماهيّة فتصير موجودة بان يكون صفة موجودةً فى الخارج منضمة الى الماهية فيه كالحال فى السواد بالقياس الى الجسم فانه باطل ضرورة بل بان الوجود بذاته موجود و الماهيّة متّحدة به و موجودة بِنفسه لا بغيره كما مَرَّ وَ هُو كما انه فردٌ لما تتحقق به الماهيّة فرد للتحقق ايضاً بمعنى انه ينتزع من حاق ذاته و لهذا يحمل عليه فلا اشكال اصلاً . هذا انتهى كلامه فى تعليقاته .

و اقول امّا قول المحقق اللّاهجى فى تصريح كافّتهم بان الوجود ليس الا نفس تحقق الماهية . فليس بصحيح لتصريح اكثرهم بغير ذلك على وجوه متعدّدةٍ نعم بعض اطلاقاتهم يراد منه ذلك و امّا ان مذهب قاطبتهم بان التحقق مفهوم واحد بديهى التصوّر فصحيح و توجيه الاشكال مبنى على تسليم انهم لا يعنون بالوجود الّا التحقق و هو غير ثابت بل المعروف من اطلاقهم انهم يطلقون الوجود و يريدون به مرة التحقق و تارة المعنى العام و تارة البسيط و تارة المطلق و تارة الفرد و تارة الحصة الى غير ذلك و امّا توجيه صاحب التعليقات للاشكال بان هذه الطائفة يقولون بانّ الوجودات حقائق متخالفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة فالنقل عنهم صحيح و معناهم باطل فَاِنّ الادلّة النقلية و العقليّة تفيد على جهة القطع بان تلك الوجودات انما تعددت و تمايزت بما لحِقَها من الاضافات بل لم تتحقق الّا بذلك و ان الحصّة داخلة فيها و امّا المطلق فاذا اُرِيدَ به المفهوم كانَ عارِضاً و اِنْ اريد به المصداق على قول بعضهم فهو داخل و ستعرف تفصيل ذلك من خلال كلامنا فى هذا الشرح إن شاء الله تعالى و فيما مضى اشارة الى بعض ذلك و اما ان الوجود المطلق داخل فى حصصه و الحصص هى ذلك المفهوم مع قيد الاضافة فالحق فيه ما ذكرنا . و قوله يلزمهم بناء على ما اعترفوا به من تلك المقدمات الّا تكون الوجودات الخاصة الّا الحِصَص . فالحق فيه انّ الحصص موجودات فى الخارج بقوابلها و مشخصاتها و هى حصص اجزاء لا حصَصُ جزئيّات لانها من كلٍّ لا (من . خل) كلّى و قد قدمنا الاشارة الى بعض بيانِ هذه . و قوله و نقول فى دفعه الى قوله

بالمعنى الاعم صحيح .و كذا قوله و الفرد الذى قالوا به هو ما تتحقّق بـه الماهيّـة على ظاهره و اما ما فى نفس الامر فقد قدّمنا انّ الوجود و الماهيّـة هـو الموجـود الخارجى باعتبارين .و قوله لا بانّه امر ينضم الخ . المعروف من كثير (من .خ ل) عباراتهم انه امر ينضمُّ الى الماهية كقول المشّائين الّا مَن يقول باتّحاده معها فـى الخارج .و قوله بان يكون صفة موجودة فى الخارج كما يقولـه بعض المشّـائين ردٌّ بغير دليلٍ .و قوله بل بان الوجود بذاته موجود و الماهيّة متحدة به و موجودة بنفسه لا بغيرِه . قد تقدّم الكلام عليه فانّها دعاوَى من غير دليلٍ و انّ الوجـود هـو المادة المطلقة و امّا انّـه شـىء غير المـادة و الصّـورة و هـو اصـل الشـىء و كـلّ الشّىء فان قيل بانّه صفة عارضة لماهيّة الشىء و حقيْقتِهِ فهـذا كـلام معقـول الّا انه لايكون اصلاً للشىء و لا كلّ الشىء بل كما قال بعض المشائين و ان قيل بـل هو الاصـل و كـلّ الشـىء و هـو غيـر المـادة و الصـورة فشـىء لـيس بمعقـولٍ لا للمدّعين و لا لغيرهم بل لو سئِلوا عنه اجابوا بانّه لاتدركه العقـول و الحاصـل انّ الخصم لايسلّم لهـم و لهـذا قـال بعـضٌ بانـه صـفة وجوديّـة و اخـرون انـه صـفة اعتبارية ذهنيّة و غير ذلك و السّبب فى ذلك انهم كلّما طلبوا لـم يجـدوا غيـر امـرٍ اعتبارٍ (اعتباريٍ .خ ل) او مصدرى و الدليل على هذه الحيرات مثل قول صاحب التعليقات و لهذا يحمل عليه لان ادلّتهم صناعيّة مرجعها الـى مـدلولات الالفـاظ بدلالاتها اللفظيّة و المفاهيم و صناعة ترتيب الكلام و كلّها لاتغنى من الحق شيئا مثل ما اورد بعض المتأخّرين على قـول الحكمـاء ان ماهيـة الواجـب لذاتـه هـى الوجود المجرّد اسئلة الاوّل ان الوجود من حيث هو وجود اِمّا ان يكـون مقتضـياً لمقارنة ماهيةٍ او لايكـون فـان كـان الاول لـزم ان يكـون وجـود الواجـب لذاتـه مقارناً لماهيّة و قد مر بطلانه و ان كان الثانى لزم ان يكون وجـود الممكـن غيـر مقارنٍ لماهيّة و هو محال و ان لم يكن الوجود مقتضيا لاحدِهما فيكون كل واحدٍ منهما محتاجاً الى سبب فيحتاج تجرّد الوجود الواجب الى سـبب و كـل محتـاج الى سبب ممكن فالوجود الواجب لذاته ممكـن لذاتـه هـف .و الثـانى و الثالـث بهذا النمط فتأمل قولهم ان كان الوجود مقتضيا لمقارنة لـزم ان يكـون الواجـب

كذا و ان لم يكن مقتضِياً لزم ان يكون الممكن كذا فهل هذا الّا ان الوجود حقيقة واحِدة للواجب و الممكن و الحاصل ادلّتهم اوهن من بيت العنكبوت.

قال: «المشعر الخامس - في كيفيّة اتّصاف الماهية بالوجود. و لعلك تعود و تقول لو كانت للوجود افراد في الماهيات سوى الحصص لكان ثبوت فردٍ منه للماهية فرعاً على ثبوتها بناء على القاعدة المشهورة فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها كما مر فاعلم انه لا خصوصيّة لورود هذا الكلام على عينيّة الوجود بل ورودُه على انتزاعية الوجود اشكل لان الوجود عين الماهيّة على تقدير العينيّة فلم يكن بينهما اتّصاف بالحقيقة و غيرُها على هذا التقدير فيكون وصفاً لها».

اقول: يريد بكيفيّة اتّصاف الماهية بالوجود بيان ما اتّصفت به من الوجود او بيان ما يريد من قولنا بذلك و لعل الاوّل اوفق بمراد المصنّف فصوّر سائلاً عن بيان ذلك على سبيل المعارضة و المنع يقول لم جوّزتم اتّصافها بالوجود و ذلك يستلزم تحقّقها قبله (قبل. خ‌ل) الوجود او قبل الاتّصاف و الاول هو المراد و «لو كانت للوجود افراد في الماهيات سِوى الحصص» الخ. يعني انّ الثابت من مفهوم الوجود و المحصّل منه انّما هو الحصص التي تتعيّن كل حصّة بما اضيفت اليه و امّا ان له افراداً متعيّنةً بذاتها من دون قيد الاضافة فلا و لو ثبت فردٌ منها لماهيّة لكان ثبوته فرعاً على ثبوتها كما هو مقرر في القاعدة المشهورة من ان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء الذي ثبت له الشيء فتكون ثابتة قبله و لا ثبوت لها بدونه فيكون (فلايكون. خ‌ل) لها ثبوت قبل ثبوتها كما مرّ و يلزم التسلسل او ثبوت الشيء قبل نفسِه ثم انّ المصنّف اتى بالجواب مضمنا و صريحاً فالمضمن في الزامهم بان هذا السؤال ليس وارداً على خصوص قولنا من كون الوجود عين الماهية خارجا بل يرد عليكم على قولكم بالانتزاعي لانه على قولنا بالعَيْنيّ يكون اتّصافها بالانتزاعي العقلي بعد وجودها و تحقّقها بالحقيقي قبل الاتصاف و اذا اتصفت به ح فهي موجودة بالحقيقي و لايلزم تقدم الشيء على نفسه بخلاف قولكم بالاعتباري فانّه غيرها و به تتحقق عندكم فاتصافها به

يلزم منه تقدّم وجودها على وجودِها فالامر عليكم هنا اشكَلُ فما تجيبونا به فهو جوابُنَا لكم و هو قوله لان الوجود عين الماهية يعنى عندنا فلم يكن بينهما اتّصافٌ بالحقيقة و هو غيرها فى التحليل العقلى فتتّصف به بعد تحققها بالحقيقى و انما يشكل كيفية الاتصاف على فرض المغايرة لان (اتصاف. خ‌ل) الماهيّة بالوجود يعنى به تتحقق على تقدير ان يراد به الكون المصدرى فان تقدمها عليه بحسب مطلق الكون و الحصول على مطلق الكون و الحصول اذ يلزم منه تقدّم كونها على كونها.

فلذا قال: «فيشكل كيفية الاتصاف بها لان اتصاف الماهية بالوجود على تقدير ان يراد به الكون المصدرى مصداقها نفس حصول الماهية و الماهية باى اعتبارٍ أُخِذت كان لها كون مصدرى فلايتصوّر تقدمها بحسب مطلق الكون على مطلق الكون بخلاف ما اذا كان الوجود امراً حقيقيا و للماهيّة تحصّلا عقليا غير وجودها».

اقول: يعنى انه يشكل عليهم كيفية الاتصاف لان اتّصافها بالوجود على تقدير ان يراد به الكون المصدرى مصداقها اى مصداق ذلك الاتصاف نفس حصولها لانكم اذا لم تريدوا به الكون المصدرى لا مَنَاصَ لكم عن الحقيقى اذ المراد اما ما به الاتصاف او ما به التحقق فاذا اردتم المعنى المصدرى باى اعتبارٍ اخذت الماهية ذهنية او خارجيّة كان لها كون مصدرى و ح لايتصوّر تقدمها بحسب مطلق الكون على مطلق الكون بخلاف ما اذا كان الوجود امراً حقيقيا و للماهية تحصّل عقلى غير وجودها فلايلزم تقدم الشىء على نفسه لان ما به التحقق غير ما به الاتصاف و هذا هو الجواب المضمّن للالزام اى قوله ضمنا فجوابكم لنا بما الزمناكم بسؤالكم جوابنا لكم عما اوردتم علينا.

قال: «لكن الحقيق بالتحقيق ان الوجود سواء كان عينيّا او عقلِيّا نفس ثبوت الماهية و وجودها لا ثبوت شىء او وجوده لها و بين المعنيين فرق واضح و الذى تجرى فيه القاعدة المذكورة هو ثبوت شىء لشىء لا ثبوت شىء فى نفسه فقولنا زيد موجود كقولنا زيد زيد فلاتجرى فيه قاعدة الفرعيّة».

اقول: هذا هو الجواب الصريح و هو ان القاعدة المشهورة لايدخل حكم الوجود فيها لانها انما تتناول ما كان فيه تغاير و الوجود مع الماهية في الخارج شيء واحد فلايدخل تحت القاعدة المشهورة و اعلم ان المصنّف قد اثبت في عنوان كلامه هذا كون الوجود صفة فقال: المشعر الخامس في كيفية اتصاف الماهية بالوجود. و كذا في توجيه الاشكال على الخصم و ليس على وجه الحكاية بل ظاهر كلامه ذلك على تقدير ارادة الكون المصدرى و كذا في حكم التحليل الذهني فانه قد اثبت لها وجُوداً ما قبل الحمل الذهني كما اشار اليه فيما سبق و كذلك قوله في هذا المشعر و للماهية تحصّل عقلى غير وجودها على ما عندنا و هُنا في هذا الجواب الذى عناه بقوله «الحقيق بالتحقيق» نفى ذلك بعبارةٍ لاتدل عندنا دلالة قطعية و ان كان لايريد الّا القطع بقوله «ان الوجود سواء كان عينيا او عقليا نفس ثبوت الماهية و وجودها» و هذا لا اشكال فيه عند الخصم فان الخصْم ايضا يقول ان الوجود نفس ثبوت الماهية و المصنف يريد الاتّحاد لانه يريد انّه هو كونها و تحقّقها اى هو هى لانه اذا اعتبر لها مفهوماً مغايراً لمفهوم ثبوتها كان عارضاً لها في الخارج كما هو عارض لها في الذهن و الخصم لايفيد قوله ثبوتها نصّاً (ظ) في الاتحاد و هذا في الحقيقة لايفيده لفْظاً و الذى يفيده اَن يقول ان الوجود هو الماهية لا ان يقول هو نفس ثبوتها فانهم يقولون ان ثبوتها غيرها و هو محمول عليها و صفة لها فرجع جوابه اعترافاً لانه اذا ثبت كونه صفة كان ثبوتها فرعاً على ثبوت الموصوف و هذا ظاهر و ان كان لايريد الّا الاتحاد ليتم له المراد.

و قوله «لا ثبوت شيء لشيء» على ظاهره ان الوجود اذا كان هو ثبوتها كان ثابتا مغايرا لها نعم مثل هذا التدقيق في العبارة يتسامحون فيه و اكثر ما يقع مثل ذلك غفلة لا تسامحا و الدليل على ان هذا وقع منه غفلة قوله «و الذى تجرى فيه القاعدة الْمَذْكُورَة هو ثبوت شيء لشيء لا ثبوت شيء في نفسه» فان المطابق لثبوت شيء في نفسه ان يقول ان الوجود نفس الماهية و لا شك ان الوجود ليس هو الماهية قطعاً و انّما ادَّعى الاتحاد لعدم الوقوف على الفارق في

الخارج و لما يلزمه من الالزامات التى لا يتخلّص منها على زعمه الّا بالاتّحادِ و قد ذكرنا مراراً و نذكر انه مغاير لها فى الخارج باختلاف اثار الشىء الواحد الطبيعية اختلافاً بالتّضادّ و لا يحصل ذلك بالاتحاد و الحاصل مراده ان ما يدخل تحت تلك القاعدة هو ثبوت شىء لشىء لا ثبوت شىء فى نفسه و اعترض على المصنف بان قولك الماهية موجودة قضيّة و لا بد لكل قضيّة من نسبة فيدخل تحت القاعدة و اجاب فى رسالته الموضوعة لبيان كيفيّة اتصاف الماهيّة بالوجود بان ذلك بحسب تفصيل اجزاء القضيّة و اعتبارات الاطراف بحسب المفهوم لا بحسب مفاد الحكم و مصداق القضيّة فانه اذا قيل زيد زيد فهو من حيث مفهوم القضيّة و انه حكم بين امرين لا بدّ له من اعتبارِ اجزاءٍ ثلاثة هى الطرفان و الرابطة و ليس الكلام فيه انما الكلام فيما يدخل فى مصداق الحكم فبعض الاحكام مما ليس يتحقق فيه الا ذات الموضوع فقط كقولنا زيد زيد و زيد حيوان لان الطرفين فيهما شىء واحد بالذات ماهية و وجوداً او وجوداً فقط و من هذا القبيل زيد موجود فان مصداقه ماهية الموضوع و وجوده لا غير و المحمول اذا كان نفس الوجود فلا حاجة الى رابطة اخرى لان جهة الاتحاد و الربط هو الوجود ليس الّا و اذا حمل غير الوجود على موضوع احتيج الى وجود يقع به الرابط ما بينهما و اما اذا حمل الوجود فلا حاجة الى وجود اخر يصير رابطةً بينهما انتهى . و اقول انّ هذا الجواب و بيان وجه الاتحاد بين الوجود و نفسه فهى صحيح لا اشكال فيه الّا ان تعليله ينقض تقريره فى قوله : كقولنا زيد زيد و زيد حيوان لان الطرفين فيهما شىء . فان كلامه فى هذا المثال صحيح و لكنه فى الوجود و الماهية ليس بصحيح لان الوجود ليس هو الماهيّة لان الوجود وجه الشىء من ربّه و اعتباره من جهة صانعيّته و الماهيّة وجه الشىء من جهة نفسه و هويته اذ لو كان هو الماهيّة لكان موجوداً بغيره كالماهيّة و الّا كانت بنفسها لا بالوجود على ان الماهية لو صدقت على الوجود فان كان صدقا صناعِيا كما هى عادتهم لم تتحد به فى نفس الامر و ان كان حقيقيا لم يكن عارضاً فى الذهن كما انه لا يمكن فى قولك زيد زيد ان يعرض المحمول

للموضوع فى الذهن الّا باعتبار عوارض خارجة كما تتصوّر مثلا ان زيدا المسؤول عنه او المخبر به هو زيد المعلوم او بالعكس يعنى باعتبار امرٍ خارج تلحقه بالموضوع او المحمول لاجل صحة الحمل فى الصورة و هو فى الحقيقة عروض اعتبار وصف لموصوف لا نفس الذات فتفهم الكلام و لاتكتفى بمجرد العبارة.

و اعلم ان هذه القاعدة المشهورة انّما قررت فيما يعتبر فيه التغاير بالحقيقة و لو عرض عليها ما تغايره بالاعتبار لم يدخل تحتها الّا بجهة التغاير الاعتبارى الذى هو منشأ للتغاير و ليس لك مع الانصاف اذا ادّعى الخصم دخول ما تغايَر بالاعتبار تحتها اَن تعارضه بالاتحادِ يعنى مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار مثل كون الوجود موجوداً بنفسه فانه فى الحقيقة ليس شيئا غير نفسه فاذا ادّعى الخصم الدخول باعتبار مفهوم الحمل فان الوجود موجود تعارضه بجهة عدم المغايرة فانه وجد بنفسه و لانريد بالحمل الا هذا المعنى و لو انّه ادّعى الاتّحاد ليخرج عن القاعدة عارضته باعتبار المغايرة لان هذه الطريقة لايحقّق بها العلم و انما يحقّق بها الجهل فان هذه طريقة المغالبة و ليس كل قاعدة صحيحة و لا كل من اعتبر بها العلم مقتصِدٌ فانّ العلماء اى المسمّين بالعلم على اربعة اصناف صنف اذا اوردْتَ عليه المسألة انكرها لغرضٍ نفسانى و هذا لايكاد يصيب الحق و صنف ليس هكذا و لكنه اَنِسَ من تلك المسألة بخلاف ما اوردتَ عليه و لاتقدر نفسه على مفارقة ما انِسَتْ به فيتكلّف الرّدّ و هذا كالاوّل و صنف ليس كالاوّلَينِ و لكنه يَزِنُها بما عنده من القاعدة فما وافق قاعدته قبلَهُ و ما لم يوافق لم يقبله و هذا كالاوّلِينَ اذ لعلّ الغلط فى قاعدته او فى تفريعه عليها و صنف اذا اوردتَ عليه الكلام تفهّمه مع قطع النظر عما تمسّكَ به الاوّلون و انما يريد معرفة الامر فى نفسه و هذا لايكاد يخطئ الصواب لانه قد احسن النظر و جاهد نفسه لله و فى الله و الله سبحانه مؤيده و الذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا و ان الله لمع المحسنين و من وصيتى لك انّك اذا سمعتَ من الاخر الكلام بما هو خلاف ما عندك او الاعتراض عليك فتفهم ما يقول و ايّاك ان تكون حين كلامه

مشتغِلاً فى نفسك بِإعْدادِ الجواب او النقض فتكون قد اشتغلتَ عن فهمِ كلامه لان استعدادك لمعارضته حجاب لك يمنعك من فهم كلامه و من التوفيق لاصابة الحق فان العلم ليس بكثرة التعلم و انما هو نور يقذفه الله فى قلب مَن يشاء فينفسح فيشاهد الغيب و ينشرح فيحتمل البلاء كما روى عنه صلى الله عليه و اله قيل و هل لذلك من علامة قال (ص) التجافى عن دار الغرور و الانابة الى دار الخلود و الاستعداد للموت قبل نزوله ه،و هذه القاعدة المشار اليها ليست جارية على حقيقة نفس الامر و انّما هى مبنية على ما يفهم من صناعة المحمولات و الموضوعات و على انّ الامور الاعتبارية ليست شيئا متحققا و على اصلاحات (اصطلاحات.خ‌ل) و ترتيبات لايفيد من تعلّمها شيئا من النور و انما تفيده قوّة الجدل و المطارحات الكلام و سهولة التعبير و امثال ذلك مما ليس لها فى شىء من الحق تعلّق و لا ارتباط و لكن رسول الله صلى الله عليه و اله قال لسراقة بن مالك اعملوا فكلٌّ ميسّر لما خلق له و كلٌّ عاملٌ بعمله فقول المصنف «فلاتجرى فيه قاعدة الفرعية» لاتجرى فيه قاعدة الاصلية ايضا فان ثبوت زيد لزيد هو ثبوت زيد و ثبوت الوجود لزيد هو ثبوتُ زيد و ثبوت الوجود للماهية ليس هو ثبوت الماهية يعنى ليس هو الماهية لان غير الماهية لايكون عينها بوجه واحدٍ بوجه من الوجوه الّا باعتبار اخر بان تقول هذا الشىء هو الوجود باعتبار كونه اثر فعل الله سبحانه و هو الماهيّة باعتبار هويته فى نفسه و انّيته فقول اميرالمؤمنين صلوات الله عليه من عرف نفسه فقد عرف ربه. للنفس المذكور لِحَاظانِ فان لحظت انها هى هى فمن عرفها لم يعرف ربّه فان زيداً اذا عرف انه هو لو عرف بهذا ربّه كان المعنى انه عرف ربه بنفسه و هذا كفر صريح و ان لحظت انّها اثر فعل الله و نور الله عرف ربّه فان معرفة الاثر دالة على وجود المؤثر و النور دال على المنير و مثال اخر لهذا اوضح اذا نظر الى الرمح مثلا ان لحظت كونه طويلاً لم تعرف به الله لان الله سبحانه لايعرف بالطول و ان لحظت انه اثر فعل الله سبحانه عرفتَ الله به لانه اثر و الاثر يدل على المؤثر و امّا كون الوجود هو الماهيّة بلحاظٍ واحد فهو ظاهر الفساد صاد

عن طريق الرشاد فافهم هذا الكلام المكرر المردّد.

قال: «و الجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة وقعوا فيما وقعوا من الاضطراب و تشعّبوا فى الابواب فتارة خصّوا القاعدة الكليّة القائلة بالفرعيّة بما سوى صفة الوجود و تارة هربوا عنها و انتقلوا الى الاستلزام بدل الفرعية و تارة انكروا ثبوت الوجود اصلاً لا وصفا و لا عينا قائلين انه اعتبار مجرد الوهم الكاذب و اختراعه لان مناط صدق المشتق اتحاده مع الشىء لا قيام مبدأ الاشتقاق لان مفهوم المشتق كالكاتب و الابيض امر بسيط يعبر عنه بالفارسية بدبير و سفيد فكون الشيء موجودا عبارة عن اتحاده مع مفهوم الوجود لا قيام الوجود به قياما حقيقيا او انتزاعيا و لايحتاج الى وجود اصلا».

اقول: قوله «و تشعبوا» يعنى قالوا اقوالاً مختلفة لاجل غفلتهم عن الفرق بين ما هو متحد الذات (بالذات.خل) و المتغاير كما تقدمفتارة خصّوا القاعدة اعنى ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت ما له الثبوت فلمّا وجدوا ان الوجود متحد بالماهيّة خصوها بما سوى الوجود فانه لاتكون هذه صفتهو تارة هربوا عن ذلك و التجأوا الى الاستلزام اى بان ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت ما له الثبوت يعنى يكون اتصاف الماهية بالوجود مستلزم (مستلزما.خل) لحصولها و الّا لم يحسن الثبوت لغير ثابت زعما منهم انهم التجأوا الى ركن وثيق و عندنا لو ارادوا المساوقة لصح قولهم كما فى معنى الكسر و الانكسارو تارة انكروا ثبوت الوجود اصلاً لا وصفا و لا عينا تمسكا بالقاعدة بانه لو كان موجودا لوجب دخوله تحتها و لو كان كذلك لزم ما تقدم من التسلسل او توقف الشىء على نفسه قائلين انه مجرد اعتبار الوهم الكاذب و اختراعه و اعتبار الذهن اذا لم يطابق نفس الامر كان كاذبا و اختراعه لانه لو كان انتزاعيا كان اصله الخارجى ثابتاً و لو كان عينيا كان له مصداق غير عارض و لا معروض او عارض فيلزم المحذور المتقدم فى اسئلة او معروض فيخالف ذهنيّه و علّلوا العدم بان صدق المشتق كالابيض و الكاتب على الشىء اتّحاده به فليس الّا الشىء لا قيام البياض و الكتابة بالشىء فان مفهوم الكاتب و الابيض المعبر عنه بدبير و سفيد

امر بسيط فليس مناط صدقه قيامه بالشيء بل اتّحاده فكون الشيء موجودا عبارة عن اتحاده مع مفهوم الوجود لا قيام الوجود بذلك الشيء ليكون الوجود شيئاً مغايراً لذاك الشيء بل ليس قائما لا قياما حقيقيا و لا انتزاعيّا فان الشيء بنفسه قائم في الاعيان و لايحتاج الى وجودٍ اصلاً نعم هو اعتبارى ذهنى اى نعتبر وجود الشيء خارجاً في الذهن هذا ظاهر ما حكاه المصنف عن هذا من قوله او لازم قوله و اعلم ان ما اشار اليه هذا القائل كله خطأ على مراده و مراد خصْمه و امّا على مرادنا ففيه صواب و فيه خطأ فاما قوله ان صدق المشتق هو اتحاده فليس بصحيح فاين الصفة الخارجة من الذات بل صدقه قيام مبدئه بالشيء و امّا ان كونه موجودا عبارة عن اتحاده به فصحيح على معنى ما ذكرنا سابقا من ان الوجود الحقيقى عبارة عن المادة المطلقة و هى باعتبار حقيقة مصداقه على قسمين موصوف و صفة فالمواد وجود موصوفى و الاعراض و الصور و النسب و مبادى المشتقات و المفاهيم و الكليات و المعقولات الثانية و الانفعالات و الاوضاع و الاجال و الامكانات و الامور الاعتباريات و الانتزاعيات و ما اشبه ذلك كلها وجودات صفاتية و الكلّ موجود بالوجود الخارجى [1] و ماهيّات كلّ الاشياء موجودات فى الخارج و هى الاشياء انفسها باعتبار هويّتها و انّيتها و كنهها من حيث هى هى و يدْخل فى لحاظ مسمّى الوجود كلّ ما سوى الله من حيث كونه اثر فعله و يدخل فى مسمّى الماهيّة كل ما سوى الله من حيث هو هو

و قول امير المؤمنين عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربّه. اراد بها النّفس الّتى هى اثر لفعل الله تعالى و هى الوجود لا نفسه الّتى هى هى من حيث نفسه فانّ الله لايعرف بها و لا نريد انّ مَن عرف وجوده عرف ربّه لانّ الوجود ليس مقولاً على الله و على العبد بالاشتراك المعنوى و لا اللّفظى و لا نسبة بين الرّب و بين العبد بوجه من الوجوه و انّما نريد انه اثر يدل على المؤثّر فمن لم يعرف نفسه بانّه اثر لم يعرف نفسه و لم يعرف ربّه و الحاصل انّ كلّ ما سوى

---

[1] (من هنا الى قوله (اع) بعد سطور «و لم يعرف ربه» ساقط من النسخة الخطية المصححة فنقل من النسخة الطبعية).

الله فهو مخلوق و موجود فى الخارج و وجود و الله سبحانه خالق كلّ شىء وضع سبحانه كل شىء فى المحلّ اللائق به فوضع الجواهر و الاجسام فى امكنتِها و وضع الاعراض فى معروضاتها و وضع الذهنيات فى محالّها و هى الاذهان و تفصيل هذه حتى يزول الاشكال عما هو خلاف المعروف عند الاكثر مما يطول به الكلام و لكن نشير الى نُبذٍ فى مواضع متفرقة يوفّق الله سبحانه من يشاء لفهمها و يمنع منها من لم تسبق له العناية منه و انا اسأل الله عز و جل ان يوفّق مَن نظر فى كتبى ممّن يريد الحق لما يريد به الخير و سعادة الدارين.

قال: «فالواجب عند هذا القائل عين مفهوم الموجود لا عين الوجود و كذا الممكن الموجود و كذا فى جميع الاتصافات بالمفهومات و الفرق بين الذاتى و العرضى من المشتق عنده بكون الاتحاد فى الوجود الذى هو مناط الحمل عندنا فى الذاتيات بالذات و فى العرضيات بالعرض اذ لا وجودَ عنده بل بان مفهوم الذاتى هو الذى يقع فى جواب ما هو و العرضى هو الذى لم يقع فيه و هذا كله من التعسّفات».

اقول: يريد ان هذا القائل عنده ان الواجب عز و جل عين مفهوم الموجود لا عين الوجود و اقول اىّ منع و محذور فى ان الواجب هو نفس الموجود الحق لا انه مفهوم بل هو المعلوم و هو الوجود و عين الوجود و من اراد بالواجب عز و جل غير الموجود المعبود بالحق فقد الحد و كفر و اشرك فهو هو لا غيره و كذا مَن جعله تعالى هو الوجود المغاير للموجود الحقّ.

و قوله «و كذا الممكن الموجود» فانه هو عين وجوده الّا انّه يحلِّله العقل الى مَاهِيَّةٍ و الى مفهوم الوجود بخلاف الواجب فانه مع ذلك لا يمكن اَنْ يحلّله (العقل. خ‌ل) الَى ماهيّةٍ و الى مفهوم الوجود و كل هذا لا بأس به فانّه حقّ على ما قرّرنا.

ثم قال المصنف ان هذا القائل عنده الفرق بين الذاتىّ و العرضى فى الاتحاد ليس انه فى الذاتيات بالذات و فى العرضيات بالعرض كما هو عندنا لاثباتنا للوجود الذى هو مناط الحَمْلِ بل بان مفهوم الذاتى فى الاتحاد هو الذى

يقع فى جواب ما هو و مفهوم العرضى هو الذى لم يقع فيه اذ لا وجود عنده فلا فرق بين الاتّحادَيْنِ عنده الّا بالدخولِ فى جواب ما هو و عدمه اقول و الاولى فى شأن الحمل اعتبار المصنّف فى نفس الحمل بالاتّحاد فى الذاتى بالذات و فى العرضى بالعرض و اعتبار القائل ايضا فى الدخول و عدمه لعدم المنافاة بينهما فان الاول بيان نفس الاتحاد و الثانى بيان تعريفه و العبارة عنه فالحيوان هو الضاحك لا فرق بينهما الا ان الحيوان يدخل فى جواب ما هو بخلاف الضاحك. هذا قول القائل و الظاهر انه غير مناف لكلام المصنف الا بالتعبير لان الدخول للاتحاد الذاتى و الخروج للعرضى.

«و هذا كله من التعسفات» يحتمل الاشارة الى ما وقعوا فيه و الى خصوص هذا القائل و الثانى اظهر.

«اشراق حكمى - وجود كل ممكن عين ماهيته خارجاً و متّحِداً بها نحواً من الاتحاد و ذلك لانه لما ثبت و تحقّق بما بيّنّا ان الوجود الحقيقى الذى هو مبدأ الاثار و منشأ الاحكام و به تكون الماهية موجودة و به يطرد العدم عنها امر عينى فلو لم يكن وجود كل ماهيةٍ عينها و متّحداً بها فلايخلو اما ان يكون جزءا منها او زائدا عليها عارضاً لها و كلاهما باطلان لان وجود الجزء قبل وجود الكل و وجود الصفة بعد وجود الموصوف فتكون الماهية حاصلة الوجود قبل نفسها و يكون الوجود متقدّما على نفسه و كلاهما ممتنِعانِ و يلزم ايضا تكرير نحو وجود شىء واحد من جهة واحدة او التسلسل فى المترتبات المجتمعة من افراد الوجود و هذا التسلسل مع استحالته بالبراهين و استلزامه لانحصار ما لايتناهى بين حاصرين اى الوجود و الماهية يستدعى المدّعى بالخلف هو كون الوجود عين الماهية فى الخارج لان قيام جميع الوجودات بحيث لايشذّ عنها وجود عارض يستلزم وجوداً لها غير عارض و الّا لم يكن المفروض جميعاً جميعاً بل بعضا من الجميع».

قوله «وجود كلِّ ممكنٍ عين ماهيته» هذه دعواه المتكررة يريد ان يبرهن عليها ليخرج من اسم الدعوى الى حكم الحقيقة و معنى هذا ان وجود

زيد ماهيته و قوله و متّحدا بها نحواً من الاتحاد. ينافى الاول لان مفاد الثانى ان الاتحاد طارئ على التّغاير سواء كان بالذات او بالاعتبار و انّ معنى نحواً من الاتحادِ انه لا مطلقا بل فى حالةٍ او بجهة و كل هذا منافٍ للعبارة الاولى و لعلّ هذا النحو هو المبيّن فى التّعليل من انه به تكون موجودة و به يطرد عنها العدم و كل هذه منافية لكون الوجود عين الماهية لان المعروف من كون شىء عين اخر انهما اسمان على معنى واحد و ما كان هكذا لايخالف الاعتبار الذهنى الّا عند ضمّ شىء يكون منشأ للمغايرة الذهنية.

و امّا كون الوجود الحقيقى منشأ للاثار و الاحكام فيحتمل احد امرين اِمّا انه اذا حصل للماهيّة نشأت عنها و منها الاثار و الاحكام او انه اذا حصل نشأت عنه و منه الاثار و الاحكام،

فان اراد الاول كان الشىء حقيقةً هو الماهية و اما الوجود فانه علّة كونها و علّة الكون قد تكون فاعلية او غائية و هما خارجان عن حقيقة الشىء فلايكونان عينا لها و لا جزءاً منها فان حركة يد الكاتب و الانتفاع بالكتابة ليسا جزءين لها مع انها بهما كانت و لايكون عين حقيقة الشىء الّا ما كان من علل الماهيّة كالمادة و الصورة.

و ان اراد الثانى فقد ذكرنا سابقاً انّ الاثار و الاحكام انما تترتب على الصورة لا على المادة فان جعله كالمادة لم تترتب عليه الاثار و ان كان سبباً لنشوئِها و ان جعله كالصورة فقد بيّنّا سابقاً انها عارضة للمادة و لاحقة بها كما مثلنا و قلنا اَنّها الامّ و انّ المادة هى الاب بعكس المعروف عندهم و ذكرنا هناك الدليل عقلا و نقلاً عن ائمة الهدى عليهم السلام وَ عَلَى هذا لاتكون الماهية سابقة الثّبوت على الوُجُود كما انّ المادة كذلك و على كل تقدير فكونها به لا بغيره لايفيد العينية المدّعى ثبوتها فتدبّر.

و قوله «فلو لم يكن وجود كل ماهيّة عينها و متّحِداً بها فلايخلو اما ان يكون جزءاً منها» الخ. يقال هو ليس جزءاً منها و لا زايئداً (زائداً ظ) عليها عارضاً لها لانه لو كان جزءاً لكانت مركبة منه و من شىء اخر لا انه يلزم منه

تقدّمه على نفسه لان كونها نفسه محل النزاع سلمنا لكن اذا لم يكن متقدما عليها لم تكن به كما يقولون و انما يلزم من كونه جزءاً لها انّها مركبة منه و من شيء اخر و على قوله بان الوجود عين الماهية اى الشيء يظهر مما قرّرنا سابقاً لزوم كونه جزءاً منها لانا قد قرّرنا ان الشيء الذى هو الماهية منضمة او منفردة او هو الوجود منضما او منفرداً مركب من وجود و ماهيةٍ هى انفعاله لفعل الفاعل سبحانه كالكسر و الانكسار و هو معنى قول الحكماء المتقدمين الذى (الذين. ظ) اخذوا حكمتهم من الوحى بواسطة الانبياء عليهم السلام ان كل شيء محدث لا بد له من اعتبار من جهة ربّه و اعتبار من جهة نفسه و مرادهم بما من ربه هو الوجود المنفعل بفعله تعالى و بما مِن نفسه هو انفعاله المسمى بالقابلية الاولى و الماهية الاولى فى الخلق الاوّل و مجموعهما هو الشيء و هذا ظاهر ثم الماهية الثانية هى هذا المجموع من حيث هو هو و هو الوجود من حيث كونه اثراً فلا مفسدة فى كونه جزءاً منها و امّا ارادة الاتحاد فى الخارج فهو شيء لا معنى له لوجوهٍ ذكرنا منها سابقا مثل انه يلزم ان لايحلّله العقل الّا على معنى ما قلنا مثل ان المتّحد المدعى مثل السرير فانه شيء واحد مُتّحِدٌ و يحلّله العقل الى مادة من الخشب و صورة معيّنةٍ و هى متحلّلانِ فى الخارج و كذلك مادة السرير هى شيء واحد فى الخارج و لايحلّله الذهن الّا بلحاظ كون الخشب الخارج مركبا من مادة و صورة نوعية و هى ايضا متحلّلة فى الخارج فكونها واحدة و كونها مركبة انما هو باعتبارين فى الذهن و فى الخارج فلو قلتَ فى الخارج شيء واحد قلنا من حيث شخصيّته فلو لحظته فى الذهن من هذه الحيثية لم تجد الا بسيطا فالتحليل و امكانه فرع وقوعه فما امكن تحليله ذهنا فهو مركب خارج و ما لم يمكن تركيبه كالواجب عز و جل لم يمكن تحليلُهُ فى الذّهن فافهم و اسأل الله انك تفهم.

و امّا كونه عارضاً لها فيُرادُ من العارض الوجود العارض اللازم للذات الخارج عنها و هو الكون و الحصول فى الاعيان لا ما به الكون فانه هو الشيء باعتبارٍ و الماهية باعتبارٍ اى و الماهية هى الشيء باعتبار كما تقدّم.

فقوله فتكون الماهية حاصلة قبل الوجود اى على فرضٍ انه عارض فانه صفة و هذا ايضا كالاول يعني ان اردتَ به الكون في الاعيان فلا عيب في عروضه و سبقها عليه لانه صفتها و ان اردتَ به ما به الكون فهو نفس الشيء لا على معنى ما ذكر المصنف بل على مَعنى انّ الشيء انما هو شيء به لا بغيره و هذا هو الذى لايجرى عليه التحليل الذهنى لان التحليل الذهنى انما يجرى على المتعدد في نفس الامر و الاتحاد الذى اشار اليه المصنف هو لمتعدد في نفس الامر لانه يريد به شيئين كانا بالاتحاد واحداً:

احدهما شيء وجد بنفسه لا بغيره سماه الوجود.

و الثاني شيء وجد بغيره لا بنفسه سمّاه ماهيّة و جعل علّة الاتحاد كونها به لا بنفسها كما ذكر في قوله و به تكون الماهية موجودة و به يطرد عنها العدم فلاتتوهم انه يريد ما اردنا لانا نقول ان الشيء انما شيء به لا بغيره فاذا اردنا ان نسميه على الخلق الاول منفعل و انفعال اى وجود و ماهية اى مادة و صورة اى مقبول و قابل كلها على ما فصلنا.

و اذا اردنا ان نسمّيه على الخلق الثاني قلنا شيء له جهتان جهة من ربّه و جهة من نفسه اى كونه اثراً هو وجودٌ و كونه هو هو ماهيّة فاين قولنا من قوله فلاتتوهم ان الارادتين متّفِقتانِ و ان اختلف اللفظ بل الاختلاف بيننا (و بينه. خ ل) في اللفظ و في المعنى و في الارادة.

و قوله «و يلزم ايضا تكرير نحو وجودٍ واحدٍ من جهة واحدة» اى يلزم على فرض انه جزء مع لزوم التقدم تكرير وجود الشيء فان هٰذا الجزء وجود و ما به الماهية وجود فيتكرر نحو اى نوع او طريق وجود واحد للماهية الواحدة حاصل من الجزء المفروض و مما به تحصّلت فان كلّا منهما مُحصِّل و كذا يلزم التكرير من فرض كونه عارضاً فان معروضه موجود و العارض عليه وجود فيتكرر الوجود من جهة واحدة اى جهات تعلقه مختلفة بل انما هو الماهية فقط و هذا لازم على فرض تسليم فرضه و امّا على نحو ما بيّنا فقد اشرنا سَابقا الى ما يلزم منه نفى التكرير من انه ان اراد بالجزء على تصوير ما يتعلّق بالخلق الاول

فقد قلنا سابقا ان الشيء مركب من وجود و ماهية أُولي اى انفعاله فالوجود احدث بفعل الله سبحانه فهو فى حقيقته اثر فعل الله و امّا هذه الماهية التى هى الانفعال فانها خلقت من نفس الوجود من حيث هو كما مثلنا فى نور الشمس و الظل الظاهر من الجدار بها و قلنا هناك انه اثر لفعل الله الخاص به و الماهية اثر لفعلِ الله سبحانه انشأه من الفعل الذى احدث به الوجود من صفته فهو واحد من سبعين كما تقدم فلايكون تكريراً و على تصوير ما يتعلق بالخلق الثانى فعلى نحو الخلق الاول ماترى فى خلق الرحمن (من . خ ل) تفاوت و ان اراد بالعارض الصفة فالصفة من الموصوف و التابع من المتبوع و النور من المنير و المندوب من الواجب و هكذا كلها على نمط واحد كالاول فاين التكرير.

و قوله «او التسلسل فى المترتبات المجتمعة» الخ . يعنى به انك اذا فرضته جزءا او عارضا فانقل الكلام الى كل منهما على نحو ما فرضتَ فى الوجود مع الماهية فتلزم افراد مترتبة لان كلا منها به الكون لما هو بعده لانها وجودات مؤثرة و مجتمعة لان ما هو وجود لايكون معدوماً فتحصل الاجزاء و العوارض الوجودية المؤثرة على جهة الترتيب المجتمعة الحصول لانها وجودات الى غير النهاية محصورة الدوران بين الوجود و الماهية و هذا باطل بالاتّفاق و هذا انما يتم له مع موافقته فى الاحتجاج و امّا مع موافقته فى مذهبه فلايتم له لانه على مذهبه لايحتاج الوجود الى وجود و ان احتاج غيره اليْه فلا تسلسل فكلامه امّا ان يكون ردّاً على الخصم بما هو مسلّم عنده او مصانعة فى الكلام فعلى مذهبه لايلزم التسلسل و على مذهبنا بالطريق الاولى.

و قوله «و هذا التسلسل مع استحالته بالبراهين» اذا ثبت لزومه فهو مستحيل و دعوى لزومه هنا غير مسلّم كما سمعت.

قال «يستدعى المدعى» اى (ان .خ ل) يثبت المدّعى بالخلف اى بقياس الخلف و هو انه اذا لم تصدق نتيجة الاول فى القياس اعنى كون الوجود جزءاً او عارضاً للزوم المفسدة من كون الماهية حاصلة الوجود قبل نفسِها و كون الوجود متقدما على نفسه و لزوم تكرير نحو وجودٍ واحدٍ من جهة واحدة او

التسلسل المستحيل صدق نقيضها و هو ان الوجود ليس بجزء للماهية و لا عارض لها زائد عليها بل هو عين الماهيّة فى الخارج على فرض صحة الحصر العقلى فيما ذكر و لكن الاحتمالات غير محصورة فيما ذكر بل يجوز
الماهية عارضة على الوجود كما نقله المصنف عن الصوفية
امراً اعتباريا و هو متأصل كما يظهر من كلامه فى بيان جعل الوجود
جزءاً من الوجود.

فعلى الاول لايثبت الاتحاد الّا على قول القائل الذى لم يثبت الوجود اَصْلاً
بعدم الفرق بين الذاتى و العرضى الا فى دخوله فى جواب ما هو و عدمه
اتّحاد العرض عنده فانّه عرضى و هو منافٍ لما يريد من الاتحاد.

و على الثانى كذلك ايضا لان الاتحاد انما هو بين الوجوديين (الوجودين. خ ل) و اما بين وجودٍ و عدمٍ فلا.

و على الثالث فعندنا لا بأس به علّى اعتبار و اما اذا اردنا بها الماهية الاولى التى قلنا هى الانفعال و الصفة و الصورة فقد قدّمنا انها وجود صفتىّ و المادة وجود موصوفى هذا فى الخلق الاول و اما فى الخلق الثانى فغير جائزٍ على قولنا لانا نريد بها كل الشيء من حيث نفسه و الوجود كل الشيء من حيث كونه اثرا نعم لو اعتبرنا الشيء بانه هو مجموع الاعتبارين كانت جزءاً لكنها جزء للشيء لَا للوجودِ و لو صوّرنا جوازه امكن اذا اردنا الّا انّه بمغالطةٍ لانطلبها بحولِ الله وَ قوته لا بحولنا و قوّتنا لا حول و لا قوة الّا بالله العلى العظيم
احتملت هذه الاحتمالات بطل ما استدل به من قياسِ الخُلف

نقول ان الاحكام المنطقية و قواعدها انما تصلح للعلوم الشرعيّة وَ ما اَشبهها و امّا العلوم الالهيّة و الاسرار الربوبيّة فلايصلح علم المنطق كله ان تكون آلةً لَهَا و برهان كلامى ان كنتَ تعقل ان علم المنطق بنيت قواعده على مدارك العقول و الافهام و هى قاصرة عن ادراك معرفة الملك العلّام و انما يعرف بنحو ما وصفَ به نفسه لعباده و ماوصف به نفسه لعباده الّا على السنة اوليائه محمد و اهل بيته الطاهرين و محالّ وحيه من انبيائه صلى الله على محمد و اله الطاهرين و عليهم

اجمعين و لله در القائل:

اذا شِئت ان تختر (تهوى.خ) لنفسك مذهباً
ينجّيك يوم البعث من لهب النارِ

فدع عنك قول الشافعيّ و مالكٍ
و حنبلَ و المرويّ عن كعبِ احْبارِ

و وَالِ أُنَاساً نَقلُهم و حديثهم
رَوى جدُّنا عن جبريلَ (جبرئيل ط) عن البارِى

و قوله «لان قيام جميع الوجودات» الخ. بيان لما ابطل من كون الوجود عارضاً المستلزم للتسلسل و لما استدل به من حكم قياس الخلف على كون الوجود عين الماهيّة يعنى ان جميع ما يفرض من الوجودات العارضة لا بد لها من اصيلٍ تنتهى اليه اى لا بد ان يكون فيها ما ترجع اليه و الّا لم يكن ما فرض انه جميع الموجودات جميعها بل هو بعضها و البعض الاخر هو الّذى ليس بعارض.

قال: «فاذا ثبت كون وجود كل ممكن عين ماهيته فى العين فلايخلو امّا ان يكون بينهما مغايرة فى المعنى و المفهوم او لايكون و الثانى باطل و الّا لكان الانسان مثلا و الوجود لفظين مترادفين و لم يكن لقولنا الانسان موجود فائدة و لكان مفاد قولنا الانسان موجود و قولنا و الانسان انسان وَاحِداً و لماامكن تصوّر احدِهمَا مع الغفلة عن الاخر الى غير ذلك من اللّوازم المذكورة فى المتداولات من التوالى الباطلة و بطلان كلٍّ من هذه التوالى مستلزم لبطلَان المقدم فتعيّن الشق الاول و هو كون كلٍّ منهما غير الاخر بحسب المعنى عند التحليل الذهنى مع اتحادهما ذاتا و هويّة فى نفس الامر».

اقول: قوله «فاذا ثبت كون وجود كل ممكنٍ عين ماهيته» هذا لم يثبت فلايترتّب على حكم لم يثبت حكمٌ و ليس المراد بالترتّب توقّفه عليه بل ليكونا (يكونا.خ ل) مذهباً خاصّاً مركّبا من مسألتين فكأنه قال قد ثبت شقّ فاذا ثبت

توجّهنا الى الاخر فقيل له انّ الاوّل لم يثبت فارجع اليه او فارجع عنه.

و قوله «فلايخلو امّا ان يكون بينهما مغايرة فى المعنى و المفهوم او لايكون و الثانى باطل» و اقول من اين جاء البطلان لانه ان كان وجود كل ممكن عين ماهيّته من جميع الجهات لم يكن بينهما مغايرة فلايكون الثانى باطلاً و ان كان وجود كل ممكن عين ماهيّته باعتبار او فى حالٍ لم يكن بينهما اتّحادٌ من كلّ جهةٍ فلايكون الثانى باطلاً مطلقاً بل فى حالٍ دونَ حالٍ و لايلزم منه كون اللفظين مترادفين و يكون لقولنا الانسان موجود فائدة و بيان هذا انّ الانسان هو الذات المعلومة الذى هو الحيوان الناطق فانتَ ما تريد بالوجود الذى حملته عليه اهو الناطق ام هو الحيوان ام هما المجموع ام شيء اخر فان اردتَ به الثالث و انه هو مصداقه لم يكن بينهما مغايرة و (ان. خل) كان اللفظان مترادفين و ان اردتَ به ما سوى الثالث لم يكن عينه و مثله قولك الانسان موجود و قولك الانْسان انسان فانّ موجود المحمول ان كان هو الانسان اى الحيوان الناطق كان المفادُ واحداً و الّا فليس هو عين الانسان و الوجود المحمول هو المعبّر عنه بهست بالفارسية او المعنى المصدرى و هو فى الحقيقة محمول على الماهيّة المتّصفة بذلك و هى وجه الماهيّة الحقيقيّة لا ذاتها فالحقيقيّة هى المتحصّلة بالايجاد و المحمول هو المعنى المصدرى الذى هو اثر الايجاد و الموضوع هو ذلك الوجه و المتحصلة هى الكلّ هذا مجمله و مفصّله ان الوجود الحقيقى ليس هو المحمول بل هو الموضوع و المحمول هو الماهية الاولى اى الانفعال كما ذكرنا و معنى ذلك انه تعالى لمّا خلقه انخلق فخلقه هو النسبة من فعل الله و انخلق هو نسبة الممكن من نفسه و كلاهما من صنع الله فوجب الاعتباران فى كلٍّ منهما فجهة الصنع لهما هو الوجود الحقيقى و هو المعبّر عنه بقوله عليه السلام مَن عَرف نفسه فقد عرف ربّه. و هو الفؤاد الذى هو محلّ المعرفة التى ضدّها الانكار و جهة الممكن من نفسه من حيث هو هو هى الماهيّة هذا بلغة اهل الحق عليهم السلام و امّا بلغة القوم فاذا قلتَ زيد موجود فالمحمول هو الوجود وَ الوجود الحقيقى هو الموضوع و امّا المحمول فهو المفهوم المصدرى

او المعنى البسيط الذى هو هسْتْ و ليس شىء منهما حقيقة زيد لا وجوده و لا ماهيته بخلاف قولك الانسان انسان فان المحمول هو عين الموضوع فهذا هو عينه فى الخارج و لايكون غيره فى الذهن و امّا موجود فى قولك الانسان موجود مثلاً فهو غير الانسان و لو كان هو عينه لماحمل عليه ضده فلايصح اذا كان عَينه ان تقول الانسان معدوم فلمّا جاز ضده علم بان هذا الموضوع يعتوِرانِ عليه.

و قوله «فتعيّن الشق الاول و هو كون كلٍّ منهما غير الاخر» و هو صحيح كما ان التوالى المذكورة باطلة و كذا تقييده بقوله «بحسب المعنى عند التحليل الذهنى مع اتِّحادِهما ذاتاً و هويّة فى نفس الامر» فانه باطل اذ لو اتحدا ذاتا و هوية فى نفس الامر لماامكن تحليلهما فى الذهن كما لايمكن تحليل الانسان انسان الّا عند تعدّد اللفظين بان تتصوّر لفظ الانسان و تتصوّر ان لفظ انسان (الانسان. خ‌ل) حمل على الاوّل مع اتحاد المعنى ذهناً و خارجاً.

قال: «بقى الكلام فى كيفية اتصاف الماهيّة بالوجود بحسب المغايرة الاتّصافية فى ظرف التحليل العقلى الذى هو نحْوٌ من انحاء وجود شىء فى نفس الامر بلا تعمّل و اختراع و ذلك لان كل موصوف بصفة او معروض لعارضٍ فلا بدّ له من مرتبة من الوجود و يكون متقدّما بحسبه على تلك الصفة اذ ذلك العارض غير موصوف به و لا معروض له فعروض الوجود امّا للماهية الموجودة او غير الموجودة اوْ لا الموجودة و لا المعدومة جميعاً فالاول يستلزم الدور او التّسلسل و الثانى يوجب التّناقض و الثالث يقتضى ارتفاع النقيضين».

اقول: لَمّا كان يذهب الى اتّحادِ الوجود بالماهيّة خارجاً و الى تغايرهما ذهناً و الى انّ الوجود عارضٌ على الماهية فى الذّهن فذكر الوجهين الاولين و ذكر هنا الثالث فقال «فى كيفية اتّصاف الماهيّة بالوجود بحسب المغايرة الاتّصافية فى ظرف التّحليل العقلى الذى هو نحو من انحاءِ شىء» يعنى انه فى الذهن يكون عارضاً عليها و قد ذكر قبل ان الموصوف قبل الصفة فيكون عروضه على ماهيّة موجودة قبل عروضه اذ لو كانت موجودة به لم يكن عارضاً

لها. و قوله «نحو من انحاء وجود شيء» اى نوع من انواع وجود شيءٍ يعنى ان ظرف التحليل العقلى و ما يحلّ فيه نوع من الوجود فى نفس الامر بلا تعمّل و اختراع اى بغير صنع و هذا من جملة الاوهام الباطلة و هو ان الشيء الذى اذا لوحظ لنفسه يعنى لا مع وجودٍ اَوْ عدمٍ كان له نوع وجود غير معتمل و لا مخترع اى لم يصنع نفسه و لم يصنعه غيره و قد قام الدليل القطعى من العقل و النقل على انّ كل ما سوى الله سبحانه مما يصدق عليه السِوى فهو محدث و الله سبحانه خالقه فقوله بقى الكلام فى الشق الثالث الذى هو كيفية اتّصافها بالوجود و قوله و ذلك لان كل موصوف. توطية يستدل به و الاشارة الى النحو من انحاء وجود شيء.

قال «لان كل موصوف بصفة او معروضٍ لعارض فلا بد له» اى الموصوف و المعروض من مرتبة اى من كون و مقام من الوجود يتقدم فيه او يفرض تقدّمه فيه على الصفة او العارض بحسبه اى بحسب ذلك المقام او الرتبة من احد ظرفى الوجود الخارجى او الذهنى اذ ذلك العارض غير موصوف له و لا معروض عليه ليتأخر المعروض عنه فعلى هذا الفرض من ان الوجود عارض لها فى الذهن يكون عروضه اِمّا للماهية الموجودة التى اتّصفت بالوجود قبل عروضه او غير الموجودة اى التى لم تتّصف به بل اتّصفت بالعدم او التى لم تتّصف بالوجود و اللّاوجود او لم يلحظ فيها شيء جميعاً اى سلب عنها الوجود و العدم فى نفس الامر او فى الوجدان و الاعتبار،

فالاول اى عروضه للماهية الموجودة يستلزم الدور لان عروضه متوقّف على وجودها و وجودها متوقف على عروضه اذ لا وجود لها بدونه او يستلزم التَّسلسل لترتب الوجودات العارضة لها بعضها على بعضٍ لا الى نهاية،

و الثانى يوجب التناقض لاستلزام المعروضيّة للوجود حال اتّصافها بالعدم،

و الثالث يقتضى ارتفاع النّقيضين اذ لا يخلو المحلّ من احدِهما،

فاذا تعذرت الثلاثة الوجوه بعد ثبوت التغاير بينهما فى الذّهن و لزوم

حمل احدهما على الاخر لثبوت عدم جواز الانفكاك فلا بد ان يكون للمعروض تقدّم معنوى خارج عن الاقسام الخمسة للتقدّم لايلزم منه شيء من هذه الفروض الثلاثة على نحو ما يذكره بعد هذا و انت اذا نظرت بعين البصيرة طلباً للحق خاصّة رأيتَ لهذا المحقّق في استنباطاته خصوصا في هذه المسألة تكلّفاتٍ و تعسّفاتٍ ليس لها من الحق اسم و لا رسم و انّما هى مجرّد احترازاتٍ و توقّيات مما يرد عليه لاتخفى على احدٍ الّا على من نظر الى هذا الرجل بنفسه مع ما ملأ قلبه و سمعَهُ من شهرة تحقيقه و تدقيقه بحيث لو القى اليه مثل هذا الكلام غير عالم بانه لذلك العالم الكبير المحقق لضرب به عرض الحائط فاذا تأمّلتَ في توجيهاته هذه وجدته قد انقطع نفَسه من التمحلات الباطلة ليتستَّر بها الاترى تطويله للكلام و تنقّلاته من مقامٍ الى مَقام ليحصل له المرام فوالله مادعاني الى مثل هذا الكلام شيء اجده في نفسي عليه و ما بيني و بينه شيء الّا ما اعتقده و ادين الله به و حسبي الله و كفى به حسيبا. فان قلتَ فما جوابك انت في هذا قلتُ جوابي انّ الوجود مغاير للماهية في الخارج على ما سمعتَ مني مرارا و ما في الذهن كله انتزاعي من الخارج فما كان متّحدا خارجاً اتِحاداً حقيقيا كزيد مثلا فانه واحد في الخارج و الذهن و ما كان متعدداً كزيد و حركته حقيقة او بالاعتبار كزيد من حيث انه جسم و رُوح و عقل فهو متعدِّد في الخارج و في الذهن و لايكون شيء متغايرا في الذهن الا اذا كان كذلك خارجاً او في نفس الامر فالوجود الذى هو حقيقة الموجود اى الذى به تحققه فهو معروض للماهيّة في الخارج و في الذهن على ما ذكرنا مراراً امّا في الخارج فمن حيث الواقع ان زيداً كله من حيث كونه اثراً لفعل الله سبحانه فهو وجود و من حيث انه هو ماهية و الثاني عارض للاول و مغاير له و امّا من حيث الاثار فما كان من اعماله طاعة فهو من وجوده لانه خير كله لايعصى الله سبحانه و يجد زيد في نفسه ان فعله لما هو طاعة ليس من داعى نفسه بل من امتثال امر الله و ما كان منها معصية فهو من ماهيته لانها ظلمة لاتطيع الله سبحانه و يجد زيد في نفسه ان فعله لما هو معصية ليس من الله تعالى و لا من امتثال امره تعالى بل من

شهوة نفسه و مَيلها و صدور الطاعة من زيد و المعصية و هما ضدّان متغايران يدلّ على ان مبدأ كلٍّ منهما غير مبدأ الاخر و انهما متغايران فى الخارج و امّا تغايرهما فى الذهن فكما فى الخارج فلاتجد ما من فعل الله محمولا على ما من نفسه بل بالعكس و امّا الوجود المحمول فى الذهن على ماهية زيد فليس هو جهته التى من فعل الله اذ لاتجد الجهة التى من فعل الله عارضةً على الجهة التى من نفسه بل المحمول هو مفهوم الوجود العام المطلق او (اذ. خل) البسيط اى الحصول و الكون فى الاعيان فانه صفة عارضة لزيد فى الخارج و فى الذهن بخلاف الحصول الذاتى الذى به التحقق فانه هو الشىء سواء اعتبرته وجوداً لانه من ربّه او ماهية لانّه هو فالعارض صفة عارضة ذهنا و خارجا و المعروض موصوف ذهنا و خارجاً الّا فى القضايا الكواذب كما اذا قلتَ زيد فرسٌ صاهل و تصوّرتَ اشياء فى هذا او فى غيره باعتبار مفاد اللفظ الكاذب او ما تتخيله فانّ ذلك على انحاء لا فائدة فى ذكرها و ان كان اكثرها على خلاف ما هو المعروف بين الناس و الحاصل فى التصورات الصحيحة و القضايا الصادقة لايخالف الذهن الّا فى صرف شىء منه الى ما يشاركه فى اللفظ او الصفة او غيرهما مثل قول المصنف فى ان الوجود هو حقيقة الموجود و هو الذى به التحقق و عليه تحمل الماهية خارجاً و تصدق عليه و فى الذهن هو غيرها و محمول عليها و عارض لها و هو كلام صحيح ظاهراً كلّ على حدته يعنى ان الوجود الذى به التحقق و هو ما به الكون فى الاعيان اى الشىء لا الكون فى الاعيان فهو كما وصفَهُ فى الخارج فى الجملة و هو الوجود الموصوفى و اما العارض فى الذهن للماهية و هى معروض له فهو صحيح و لكنه غير ذلك الوجود لان العارض هو الصفتى الفعلى او اللازم للذاتى (الذاتى. خل) و هذا غير ذلك لان العارض فى الذهن للماهية هو صفتها و هو عارض لها فى الخارج فلمّا اخذ للذهن غير ما اخذ للخارج من جهة توافق الاسمين كتوافق اسم الشمس للقرص و للشعاع الواقع على الجدار صرفه بالاسم الى غيره فان كنتَ الآن ترى ان الشعاع عارضاً على قرص الشمس و القرص معروضا فى الخارج و

فی الذهن تری القرص عارضاً للشعاع لان الشعاع اسمه الشمس فیکون معروضا فی الذهن لان المسمّی به ای القرص معروضا فی الخارج و المصنف هکذا فعل.

قال: «و الاعتذار بان ارتفاع النقیضَینِ عن المرتبة جایز بل واقع غیر نافع هٰهنا لان المرتبة التی یجوز خلوّ النّقیضین عنها هی ما یکون من مراتب نفس الامر و لا بد من ان یکون لها تحقق ما فی الجملة سابقا علی النقیضین کمرتبة الماهیة بالقیاس الی العوارض فان للماهیة وجودا مع قطع النظر عن العارض و مقابله کالجسمْ بالقیاس الی البیاض و نقیضه و لیس لها مرتبة وجود مع قطع النظر عن وجودها فقیاس عروض الوجود للماهیة کقیاس عروض البیاض للجسم و قیاس خلوّها عن الوجود و العدم بخلوّ الجسم فی مرتبة وجوده عن البیاض و اللّابیاض قیاس بلا جامع اذ قیام البیاض و مقابله بالجسم فرع علی وجوده و لیس قیام الوجود بالماهیة فرعا علی وجودها اذ لا وجود لها الا بالوجود».

اقول: الاعتذار للاحتمال الثالث اعنی قوله: اَوْ لا الموجودة و لا المعدومة جمیعاً. حیث قال انه یقتضی ارتفاع النّقیضیْن و هو ای الاعتذار انهم قالوا بجواز ارتفاع النقیضین فقال ان هذا غیر نافع هٰهنا لان المرتبة التی یجوز فیها خلو النقیضین عنها هی ما تکون من مراتب نفس الامر یعنی اذا نظر الی الشیء من حیث هو فانه لا متحرك و لا ساکن مثلا لانّك (ظ) نظرت الی نفس الذات فی نفس الامر مع قطع النظر عن الافعال و صفاتها الخارجة فان الجسم هو مادة و صورة و لیس فی هذا النظر کونه متحرکا او ساکنا کما هو حال مراتب نفس الامر بخلاف ما نظرنا بصدده فان نظرنا فی وجود الشیء و عدمه فلایجوز فیه ارتفاع النقیضین کما اذا نظرت الی الجسم من حیث کونه متحرکا او ساکنا فانه لایجوز ارتفاع النقیضین الّا انه لا بد ان یکون له تحقّق ما سابق علی النقیضین و ذلك کالماهیة فان لها فی مرتبتها بالنسبة الی عوارضها وجوداً ما مع قطع النظر عن العارض و مقابله مثل الجسم بالنسبة الی البیاض و نقیضه و امّا

الماهية بالنسبة الى وجودها ليس لها وجود مع قطع النظر عنه اى مع فسخه منها فلاتقاس الماهية بالنسبة الى وجودها بما سواها و هو قوله فقياس عروض الوجود للماهية كقياس عروض البياض للجسم و قياس خلوها الى قوله و اللّابياض قياس بلا جامع لان القياس عند من اجازه لا بد له من جامع يجمع بين المقيس و المقيس عليه و امّا مع الفارق فلايجوز اتّفاقاً. ثم علّل حصول الفارق بقوله «اذ قيام البياض» الخ.

قال: «و التحقيق فى هذا المقام ان يقال بعد ما اشرنا اليه من ان عارض الماهية عبارة عن شىء يكون عين الماهية فى الوجود و غيره فى التحليل العقلى ان للعقل ان يحلّل الموجود الى ماهية و وجود و فى هذا التحليل يجرّد كلّا منهما عن صاحبه و يحكم بتقديم احدهما على الاخر و اتصافه به امّا بحسب الخارج فالاصل و الموجود هو الوجود لانه الصادر عن الجاعل بالذات و الماهية متحدة به محمولة عليه لا كحمل العرضيات اللاحقة بل حملها عليه و اتحادُها به بحسب نفس هويّته و ذاته و امّا بحسب الذهن فالمتقدم هى الماهية لانها مفهوم كلى ذهنى تحصل بكنهها فى الذهن و لايحصل من الوجود الّا مفهومه العام الاعتبارى فالماهيّة هى الاصل فى القضايا الذهنية لا الخارجيّة و التقدم هنا تقدم بالمعنى و الماهية لا بالوجود فهذا التقدم خارج عن الاقسام الخمسة المعروفة».

اقول: قوله «ان عارض الماهيّة عبارة عن شىء يكون عين الماهية فى الوجود و غيره فى التحليل العقلى» لا شك ان المتحد بها فى الخارج غير المغاير لها فى الذهن و هذا كما تقدم كلام دائر مدار اللفظ لان المتحد فى الخارج اسمه الوجود و المغاير فى الذهن شىء اخر اسمه الوجود و هذا من عجيب المغالطات كما لو قلت الشمس لايمكن ان تنالها بيدك فى السماء و تنالها بيدك اذا وقعت فى الارض يعنى تنال شعاعها و يقول التحقيق فى هذا المقام و يريد شيئا واحداً فى الذهن يعرض للماهية و فى الخارج هو يتحد بالماهيّة و هو شىء واحد و يفسّر الذى فى الخارج بالاصل و يقول فالاصل و الموجود هو الوجود لانه الصادر عن الجاعل بالذات و الماهية متحدة به محمولة عليه و هو مغاير لها

فى الذهن و لايحصل يعنى فى الذهن من الوجود الّا مفهومه العام الاعتبارى فهى تحصل فى الذهن بكنهها و هو لايحصل فيه الّا مفهومه العام الاعتبارى فمعنى كلامه ان الوجود فى الخارج اتّحدت بالماهيّة و هى ذات و الماهية محمولة عليه و فى الذهن هى بكنهها تنتقِل الى الذهن و تكون معروضة لصفة الوجود و صفة الوجود الخارجى الاعتباريّة محمولة على كنه الماهيّة فى الذهن فالوجود فى الخارج متقدّم عليها و هى متقدّمة عليه فى الذهن بالمعنى و المفهوم يعنى بقوله بالمعنى الاحتراز عن الالزام بكونها متقدّمة على الوجود مع انها به كانت فينبغى له ان يقول هو متقدم عليها فى الخارج لانه الاصل و هى محمولة عليه و فى الذهن متقدمة عليه بالوجود و لا محذور لانه يريد بالوجود الذى تقدمَتْ عليه هو المفهوم الاعتبارى العام و هو صفة له عارضة عليه فى الخارج و على ما اتحد به فالوجود و ما اتّحد به متقدم فى الوجود و التحقق على الصفة التى هى العام الاعتبارى فلايحتاج الى ان يتكلّف و يتصدّع بان يجعلها متقدّمة على ذلك العام الاعتبارى العارض لها بحسب المعنى.

و قوله «فالماهيّة هى الاصل فى القضايا الذّهنية» صحيح لان المحمول عليها هو العارض الخارج و لو اريد الحقيقى لماخالف الذهن الخارج لانه مرآة له تنطبع فيه صور ما كان فى الخارج و ان خالفت ما هو محقق فى الخارج فهى كاذبة فاذا كان المحقق عنده انها محمولة فى الخارج فان حمل عليها شىء اخر فلا ضرر و ان حمل عليها فى الذهن ما هى محمولة عليه فى الخارج بعد تحقق ذلك فهى كاذبة.

و قوله «و هذا التقدم خارج عن الاقسام الخمسة» يعنى التقدم بالمعنى من جهة انه مخالف لها فى اللفظ و الّا فهو منها فى الحقيقة فهذا التقدم الذاتى و الوقتى و المكانى و الشرفى لان المعنى مقدم على الرقيقة و الرقيقة مقدم على الصورة و الصورة مقدّم على الطبيعة و على كل تقدير فالمعنى هو الحقيقة و هى للشىء عندنا على قسمين حقيقته من ربه و هو الوجود و الفؤاد اعنى ما عناه عليه السلام فى قوله: اتّقوا فراسة المؤمن فانّه ينظر بنور الله. و حقيقته من نفسه و هى

الماهيّة و هذه الحقيقتان ظهرتا في الكون دفعةً و بالذات فحقيقته من ربّه متقدمة على حقيقته من نفسه فليس للماهيّة تقدم بل امّا ان يكون الوجود متقدما او مساوقاً لها و امّا العارض الذى يعرض لها في الذّهن هو المفهوم العام الاعتبارى و هو كون وصفى فاذا كانت الماهية متّحدة بموصوف ذلك العارض كانت متقدمة على الصفة لما قرّرنا سابقاً من انّ الوجود لم يتحقق قبل لزوم الماهيّة له لانها انفعاله عند تعلّق فعل الله بتكوينه فتقدّمها على ذلك الوجود العارض تقدم الموصوف على صفته.

قال: «فان قلت تجريد الماهية عن الوجود عند التحليل ايضا ضرب من الوجود لها فى نفس الوجود فكيف تنحفظ قاعدة الفرعيّة فى اتّصافها بمطلق الوجود مع ان هذا التجريد من انحاء مطلق الوجود قلنا هذا التجريد و ان كان نحواً من مطلق الوجود فللعقل ان لايلاحظ عند التجريد هذا التجريد و انه نحو من الوجود فتتصف الماهية بالوجود المطلق الذى جرّدناها عنه».

اقول: السؤال المفروض بانّه قد ثبت انّ الماهية فى نفس الامر صفة للوجود كما حكمتم عليها فى حال الاتحاد خارجا بكونها محمولة عليه و المحمول صفة فاذا جرّدت عن الوجود عند التحليل العقلى من الاتّحاد الخارجى كان ذلك التجريد نوعاً من الوجود المطلق لها كان حينئذٍ عارضاً لها فهى قبل التجريد فى رتبة الصفة و تجريدها لايخرجها عن مطلق الوجود ليجوز ان تكون فى مرتبة الموصوف فهى حال التجريد فى رتبتها لعدم خروجها عن مطلق الوجود اَصْلاً فاذا كان عارضاً لهَا كانت فى ظاهر الحال فى رتبة الموصوف فكيف تنحَفِظ قاعدة الفرعية من ان الصفة لاتكون فى رتبة الموصوف و ان سلبت عن الاتّصاف فاجاب بان هذا التجريد و ان كان يلزمه نحو من الوجود المطلق و الّا لما كان المجرد شيئا يصح ان يكون معروضا لعدم شيئيته لانّ التجريد نحو من الوجود لانه وجود تجريدٍ فلم تخرج الماهية عن رتبتها فى كونها صفةً الّا انه لمّا كان للعقل ان يُجَرِّد كان له الّا يلاحظ التجريد و انه نحو من الوجود و الّا لا تّصفت بما جرّدت عنه.

قال: «فهذه الملاحظة التى هى عبارة عن تخلية الماهيّة عن جميع الوجودات حتى عن هذه الملاحظة و عن هذه التخلية التي هى ايضا من الوجود فى الواقع من غير تعمّلٍ لها اعتبارانِ اعتبار كونها تجريداً و تعرية و اعتبار كونها نحوا من الوجود فالماهية باعتبار الاوّل موصوفة بالوجود و باعتبار الاخر مخلوطة غير موصوفة فالتعريةُ باعتبارٍ و الخلط باعتبار و ليست حيثية احد الاعتبارين غير حيثية الاعتبار الاخر ليعودَ الاشكال جذَعا من ان الاعتبار الذى به تتصف الماهية بالوجود لا بد فيه ايضا من مغايرته للوجود فتنفسخ ضابطة الفرعية و ذلك لان هذا التجريد عن كافة الوجود هو بعينه نحو من الوجود لا انه شىء اخرُ غيره فهو وجود و تجريد عن الوجود كما ان الهيولى الاولى قوّة الجوهر الصورية و غيرها و نفس هذه القوة حاصلة لها بالفعل و لا حاجة لها الى قوّة اخرى لفعلية هذه القوة ففعليتها قوتها للاشياء و كما ان اثبات الحركة عينُ تجدّدها و وحدة العدد عين كثرته فانظر الى سريان نور الوجود و نفوذ حكمه فى جميع المعانى بجميع الاعتبارات و الحيثيات حتى ان تجريد الماهيّة عن الوجود ايضا متفرع على وجودها».

اقول: قوله «فهذه الملاحظة» تفريع على جوابه قبل تمامه لاتمامه فهو للتتميم اى ان تخلية الماهية و تعريتها عن جميع الوجودات حتى عن هذه الملاحظة فانها من الوجود فى نفس الامر من غير تعمّلٍ يعنى انّ الوجود يحْصل بالتعرية و التجريد من غير تحصيل لها اى للملاحظة اعتبارانِ:

الاوّل اعتبار كونها تجريداً للماهية عن الوجود و تعريةً.

و الثانى اعتبار كون الملاحظة للماهية عند التجريد نحواً من الوجود.

فالماهية باعتبار كون الملاحظة تجريداً لها موصوفة بالوجود الذى هو وجود التجريد عن الوجود و باعتبار الاخر و هو عدم ملاحظة التجريد عند التجريد تكون الماهية مخلوطة من الاتصاف بالتجريد لوقوعه و من عدم الاتصاف لعدم الملاحظة فتكون غير موصوفة لان جهة الاتصاف التى هى ملاحظة التجريد غير ملحوظة فلاتكون بها موصوفة بعدمها و لا بعدم التجريد لوقوعه فمن حيث

الاعتبار الاول كانت معروضة لانها ح في رتبة الموصوف بخلاف الثاني لبقائها على رتبتها من الصفة فلم تنفسخ ضابطةً الفرعية فلايعود الاشكال جذعاً شاباًّ اى جديداً لعدم اختلاف الحيثين (ظ) اذ لو فرض ان ما اتّصفت به في هذا الاعتبار مغاير لما كانت له صفة لكانت حينئذ اى فى حالة عروض الوجود لها فى رتبة الصفة فتنفسخ قاعدة الفرعيّة بل لمّا خلعت عن رتبة التابعيّة بالتحليل و البسْطْ حلّة المتبوعية جعلت متبوعة بهذا الاعتبار لما كانت تابعة له قبله فقد كان تجريدها عن الوجود اثبات نحو من الوجود التى جردت عنه لها كما كانت الهيولى اى المادة المطلقة قوة صورية و غير صورية للجوهر اى قِواماً له بمادته و صورته و نفس تلك القوّة و القوام حاصلة للهيولى بغير شيء غيرها و اثبات الحركة لمثل الافلاك و غيرها عين تحققها و نفس تجدّدها و وحدة العدد كالعشرة عين تكثّرها من الافراد و امثال ذلك كما اشار (اليه . خ ل) عليه السلام فى الدعاء يمسك الاشياء باظِلَّتهاو كما اقامك بك لا بغيرك .

ثم قال تأكيداً لهذه الاتحادات «فانظر الى سريان نور الوجود و نفوذ حُكمه فى جميع المعانى بجميع الاعتبارات و الحيثيات حتى ان تجريد الماهية عن الوجود كان وجودا لها متفرعا على وجودها» يعنى انه وجود تجريد عن الوجود و هو وجود و الحاصل ان تدقيقاته هنا و ان كانت فى ظاهر الامر مقبولة لكنها فى نفس الامر فيها منعانِ :

احدهما ان هذا الاتّحاد مبنى على قواعدهم المعلومة المحصّلة من مدلولات القضايا الصناعية التى مردّها الى مجرّد التسمية اللفظية كما ذكرنا مراراً .

و ثانيهما على فرض تسليم هذه الظواهر يلزمه قبول اشياء كثيرة نفاها و لاتصحّ هذه الّا بقبول ما نفاه و لولا خوف التطويل بلا طائل لذكرتها الّا ان هنا حرفا واحداً اشير اليه و هوان الماهية عنده و تحليلها و عروض الوجود لها امور ذهنية اعتبارية ليست موجودة كما ذكر فيما مضى و يذكر فيما بقى و قد انكرنا عليه فى جعلها عدميّة اذ عندنا كل ما يدل عليه لفظ فهو محدث ما خلا الله روى

الصدوق فى كتاب التوحيد بسنده عن ابى عبدالله عليه السلام قال: اسم الله غير الله و كل شيء وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله و امّا ما عبّرت الالسن عنه او عملت الايدى فيه فهو مخلوق و الله غاية من غاياته و المغيّى غير الغاية و الغاية موصوفة و كل موصوف مصنوع و صانع الاشياء غير موصوف بحدٍّ مسمّى (ما. خ ل) لم يكوّن فتعرف كينونته بصنع غيره و لم يتناهَ الى غاية الّا كانت غيره لايذلّ مَن فهم هذا الحكم ابداً و هو الدين الخالص فاعتقدوه و صدّقوه و تفهّموه باذن الله عز و جل الى ان قال عليه السلم: لايدرك مخلوق شيئا الّا بالله و لاتدرك المعرفة الا بالله و الله خلو من خلقه و خلقه خلو منه الحديث.

و الحاصل من جعل الوجود حقيقة فى نفس الامر فلايجده عارضاً لا خارجا و لا ذهنا و اذا وجده عارضا فانّما وجد شيئا غيره سماه وجودا و من جعله صفة فالامر على العكس و مخالفة الذهن للخارج مخالفة للواقع فى احد الطرفين و الله سبحانه ولى التوفيق.

قال: «... و ليعلم ان ما ذكرنا تتميم لكلام القوم على ما يوافق مذاقهم و يلايم مسلكهم فى اعتبارية الوجود و اما نحن فلانحتاج الى هذا التعمق لما قررنا ان الوجود نفس الماهية عينا و ايضا الوجود نفس ثبوت الشيء لا ثبوت شيء له فلا مجال للتفريع هٰهنا فكان اطلاق الاتصاف على الارتباط الذى بين الماهية و وجودها من باب التوسّع و التجوّز لان الارتباط بينهما اتحادىّ لا كالارتباط بين المعروض و عارضه و الموصوف و صفته بل من قبيل اتصاف الجنس بفصله فى النوع البسيط عند تحليل العقل ايّاه اليهما من حيث هما جنس و فصل لا من جيث هما مادة و صورة عقليانِ».

اقول: ما ذكره على مذاق القوم هو مأخذ قوله بما سمعتَ كما يظهر لمن تتبّع كلامه و فهم مرامه و القومُ لم يسلكوا مسلكه و ان كان يسقى بماء واحد كما قال امير المؤمنين عليه السلم ذهَب مَن ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها فى بعضٍ و ذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجرى بامر الله لا نفاد لها ه،

قوله «ان الوجود نفس الماهية عينا» قد مر فيه الكلام و نقول ايضا اذا كانا متحدين فى زيدٍ فى الخارج هل لزيد حقيقة يعرف بها و حدّ حقيقى يعرف به غيرهما ام لا فان كان له حقيقة و حدّ حقيقيين غيرهما فهما صفتان خارجتان و لايقول به و الّا فهما المادة و الصورة او الحيوان و الناطق لان زيدا لايعرف و لايحد الّا بهذين ثم هذان المتحدان هما الآن هما ام غيرهما فان كانا الآن ايّاهما فالاتحاد المدّعى مجازى فزيد مركب منهما و وقوع الطاعة و المعصية من زيد يشهدان بذلك كما تقدم و ان كانا غيرهما فظاهر البطلان و لايقع عليهما ح التحليل الّا باعتبار ما قبل الاتحاد ان كان واجب الوقوع للموجب و الّا لم يصح لان الاتحاد ح اضافى لا مزجى كما هو شأن كلّ متغايرى المفهوم و ان كان الاتحاد من قبيل اتحاد الجنس و الفصل فى النوع البسيط كما هو مراده و صرح به هنا و فيما قبل و بعد فلزيد حقيقتان احدهما وجود و ماهية و الاخرى حصة من الجنس و الفصل و عندنا ثالثة لاندرى كيف نصنع بها و هى المادة و الصورة فهل هى الاولى ام الثانية ام غيرهما و هل الجميع ثلاث ام واحدة تكثرت باعتبار التعبيرات او جهات التعبير عنها و على تقدير التعدد فايّها التى يعرف بها زيد و يحدّ قل لى بما يظهر لك.

و امّا قوله «الوجود نفس ثبوت الشيء لا ثبوت شَيْءٍ لَهُ» فقد تقدّم انّ هذه العبارة لاتؤدّى مطلوبه لِاَنَّ مطلوبَه انّ الوجود هو الشيء من حيث ثبوته كما يقتضيه هذا المقام او ثبوته بنفسه لا بغيره كما فيما تقدم من انّ الوجود وجد بنفسه و الماهية موجودةٌ به و عبارته هذه بذلك المقام و هو انه وجد بنفسه و الماهية وجدت به اليَقُ.

و قوله «هما مادة و صورة عقليانِ» يعنى انّ النوع فى الاصل مركب من حصة من الجنس و من الفصل و هما فى الخارج متحدتان فى الوجود و يريد بالنوع الحقيقى الذى اتفقت افراده و انّما خصّ البسيط كالعقول مبالغة فى الاتحاد و ان كان يحصل مراده من المركب كالانسان لان مراده ان حصة جنسه و فصله متحدان فى الوجود اى الخارج مع كونهما موجودتين (موجودين. خ ل)

فاتصاف الوجود بالماهية فى الخارج مع كونهما موجودين فيه اتّصاف اتّحاديّ من قبيل اتّصاف الجنس بالفصل فى الخارج فى النوع البسيط فان اتّصاف جزئَيْهِ مع تحققهما فى الخارج اتّحادى و هذا من حيث هما خارجيان لا من حيث هما مادّة و صورة عقليان فانهما من هذه الحيثيّة لا تحقق لهما فى الخارج و على الظاهر من كلامه فى التمثيل هنا لا فى ما تقدم ان الوجود كالجنس و الماهية كالفصل بعكس ما يفهم من تمثيله فيما تقدم فعلى هذا ان كانا هما المادة و الصورة كما نقول او كالمادة و الصورة كما يقول اذا حللهما العقل هل يكون العارض فى ظرف التحليل هو المعروض فى ظرف الاتحاد ام يكون العارض فيهما واحدا و المعروض واحداً و تسميته لحصة الجنس و الفصل بالمادّة وَ الصُورَة فى قوله من حيث هما جنس و فصل لا من حيث هما مادة و صورة عقليانِ دالّة ان حصة الجنس عنده هى المادة و الفصل هو الصورة كما هو عندنا لانا نريد بالمادة هو ما يتركب منها الشيء مع الصورة و ليس الوجود و الماهيّة غيرهما و صريح كلامه انهما غيرهما و على كل تقدير فان اراد بالاتحاد التركيب فهو حق على احد معنيى ما نريد و هو ان الشيء مركب من المادة و الصورة اى من حصّة من الوجود و الماهية يعنى الاولى التى هى الانفعال لانها ماهيّة الوجود لا ماهيّة الموجود التى هى الثانية و الحاصل انا نسلّم اتّحادهما بمعنى التركيب و انّ جزئى المركب وجود و ماهيته لا ماهيّة الموجود كما يريده المصنف و القوم و ان العارض فى ظرف التحليل هو العارض فى ظرف الاتحاد ثم الموجود فى ظرف التحليل شيئان باعتبارين :

احدهما الوجود و ماهيته فى ظرف التحليل و هى عارضة له لانها انفعاله ،

و ثانيهما الوجود الذى هو حقيقة الشيء من ربّه و هو المعروض و ماهية الشيء و هى حقيقته من نفسه و هى عارضة لان الله سبحانه كان فى الازل الذى هو ذاته وحده و هو الذاكر و لا مذكور فكان اوّل ما ذكر زيداً مثلاً ذكره فى مشيّته بكونه اعنى وجوده ثم ذكره فى ارادته بعينه اعنى ماهيته فما بالمشيّة فى زيد هو ذكر الله سبحانه له الاوّل و هو قول ابى الحسن الرضا عليه السلٰم ليونس

تعلم ما المشيّة قال لا قال هی الذکر الاول الحديث . هذا هـو الترتيب الحقيقـی الذی جری عليه التکوين من عالم السرمد فيما لايزال .

قال : «المشعر السادس - فی ان تخصيص افراد الوجـود و هُويّاتها بماذا علی سبيل الاجمال . اعلم انك قد علمت ان الوجود حقيقة نوعية بسيطة لا انه کلی طبيعی يعرض لها فی الذهن احد الکليات الخمسة المنطقية الّا من جهة الماهِيَّة المتّحِدة بها اذا اخذتْ من حيث هی هی فاذن نقول تخصيص کل فرد من الوجود اما بنفس حقيقته کالوجود التام الواجبی جل مجده و اما بمرتبة من التقدم و التأخر و الکمال و النقص کالمبدعات و إما بامور لاحقة کافراد الکايئنات» .

اقول : ذکر فی هذا المشعر جوابا عن سؤال مقدر و هو انك حاکم بان الوجود حقيقة بسيطة متشخّصة ليست کلّية بل متحققة بذاتها فی الخارج فما هذه الافراد المتکثرة المتمايزة فقال «قد علمت» يعنی مما برهنّا عليه سابقا «ان الوجود» من حيث هو «حقيقة نوعيّة بسيطة» ليست ذات افراد مختلفة من نحو ذاتها و ليس قولنا نوعية نريد به انه کلّی طبيعی ای مطلق غير مقيد بعموم و خصوص بحيث يعرض لتلك الحقيقة الطبيعية فی الذهن احد الکليات الخمس اعنی الجنس و الفصل و النوع و الخاصة و العرض العام المستعملة علی اصطلاح اهل المنطق الّا من جهة الماهية المتّحدة بها اذا أُخِذَتْ من حيثُ هی هی فان الماهية من هذه الحيثيّة تعرض لها تلك الامور الکلية و ذلك التعدد و الکثرة لامتيازها ح عن الوجود فهذه الامور انما هی لاحقة لها فی الحقيقة و اذا اتصف بها حينئذ الوجود کان بالعرض لان تلك الامور غير لاحقة به فی الحقيقة فعند اعتبار الامتياز تعرض هذه الامور له کما يعرض هو للماهية ح. و اقول هذا و امثاله قد تقدم منه و قد تقدم فيه ما عندنا من انه فی الظرفين معروض و ان ما يعرض لها منه فانما هو صفة من صفاته و اثر من آثاره و ان الطبيعة النوعية فيه لذاته حقيقة و ان له مراتب کل سفلی شعاع من العليا لاينزل عالٍ منها الی رتبة دانٍ بشیء من ذاته و لا من صفاتها و لايصعد سافل منها الی رتبة عالٍ بشیء منه

و ان منه الغيب المجرد عن المادة العنصريّة و المدة الزمانية و منه عنهما و عن الصورة و منه الشهادة بما فيها من الموادّ العنصرية و المدذ الزمانية و ان الافراد المتميزة في رتبة من رتبه فهي حصص منها تميّزت بمشخّصاتها و قوابلها و من قوابلها الاعمال و مدار اعراضها و متممات قوابلها الوقت و المكان و الرّتبة و الجهة و الكم و الكيف و الوضع و الاذن و الاجل و الكتاب و الاعمال و الاقوال و الافعال و الاحوال فمقبولاتها موادّها و قوابلها صورها كل شيء بحسبه من اوّل الوجودات و الموجودات كالعقول و الارواح و النفوس و الطبائع و المواد و الاشكال و الاجسام و الاجساد و النبات و المعادن و العناصر كل ذلك موادّها وجوداتها و صورها ماهيات وجوداتها و كلها من حيث هي اثر فعل الله و نور الله تعالى حقائق وجوديّة و من حيث نفوسها و انّيّاتها ماهيات عينيّة و قد كررت هذا المعنى مراراً خوفاً من الغفلة عنه و طلبا لتوجّه الباحثين فيه و كل ميسّر لما خلق له و من ذلك تقريري ان العقول و المجردات التي هي عندهم بسائط يشاركون بصفاتها صفات الواجب تعالى فيها كل ما في الاجسام من جميع المواد و الصور و التركيبات و ما بالفعل و ما بالقوة و التجدد و التّدريج و غير ذلك الّا انّها فيها بحسبها من النورانية و القرب و البقاء الى غير ذلك و انّما خفي عن ادراك البصائر تجدّدها و تدريجها لسعتها و كبرها و بطؤ نفادها و لمّا كان ما بالفعل منها نشؤه و تقَضّيه اوسع من المدارك و المشاعر تناهت دونها و تأخرت عنها لعلّيتها و ما بالقوّة منها آثار مقارناتها لمتعلّقاتها و آثارها كان لايحسّ بها و بتجدُّدِها ما كان معلولاً لما بالفعل فعلها فلاجل ذلك كان من طلب بيان ذلك قاصراً عنه لعظم شأنها بالنسبة الى ذلك الطالب و انما يدرك ذلك منها من طلبه من اثارها فان الاثر يشابه صفة مؤثره التي هي منشأ ذلك التأثير.

و قوله «فاذن نقول تخصيص كل فردٍ من الوجود امّا بنفس حقيقته كالوجود التام الواجبي جل مجده» صريح بان الوجود الواجب تعالى ربّي فرد من افرادِ تلك الحقيقة و تلك الافراد تميّز بعض افرادِها عن بعض تعيّناتها و هو عز و جل لشدة تماميته و غناه المطلق عن كل ما سواه كان تعيّنه بنفسه لاستغنائه

عما سواه و قد تتعيّن بعض افرادها بخصوص مرتبة (مرتبته. خ‌ل) من التّقدم و التأخر و الكمال و النقص اى بتأخرها عن رتبة من لايتناهى سبقهُ و تقدّمها على من يتناهى و كمالها بالنسبة الى من دونها و نقصها عن الكمال المطلق الذى لايحتمل النقصان بوجه لا من ذاته و لا بالنسبة الى غيره فبهذه الاعتبارات خاصّة تعينت لبساطتها و عدم حاجتها الى تكميل و تتميم من غير مفيضها كالمبدعات الكلية الاوليّة التى لاينتظر بكمالها شيئا لتجردها عن الاستعداد (الاستعدادات. خ‌ل) و الاضافات و لهذا قد تشارك الواجب فى بعض ما تفرّد به كما ذكره المصنّف فى اول هذا الكتاب فى قوله: و مسألة ان البسيط كالعقل و ما فوقه كل الموجودات. يشير الى ما يأتى بعد فى هذا الكتاب و مراده انه و الواجب فى غاية البساطة و بسيط الحقيقة كل الاشياء و قد تكون بعض افرادها كسائر افراد الكائنات يعنى غير المجردات كالعقول يعنى تتعين تلك الافراد باموٍر غير هويّاتها تلحقها و ترتبط بها و بها يَتميز بعضها عن بعض و تلك الامور هى الامور المشخّصات لسائر الاشخاص و المنوِّعاتِ لسائر الانواع و المجنساتِ للاجناس فحقيقة الوجود بسيطة واحدة تتمايز افرادها بثلاثة مشخّصَات الفرد الاكمل هو الواجب يتعيّن بذاته خاصّة لشدة كمال غنائه و المبدعات كالعقول تتعين بنفس مراتبها بالنسبة الى بعضها من التقدم و التأخر و الكمال و النقص و سائر افراد الكائنات بما يلحقها من الحدود و النسب و الاوضاع و ما اَشْبَه ذلك و اقول و انت اذا طلبتَ الحقّ و تفهّمتَ هذا الكلام تبرّأْتَ من هذا المذهب و الاعتقاد المبنى على الاشتراك المعنوى فى الوجود لانّ هذا هو القول بوحدة الوجود التى اجمع العلماء على الحكم بتكفير معتقدِها و الحقّ الحقيق بالاتّباع هو انّ وجود الله سبحانه وحده لا شريك له و لايدخل فى عموم و لايدرك له مفهوم و لايعرف احد من خلقه شيئا مما هو عليه الّا بما دلّ على نفسه على السن انبيائه و حججه عليهم السلم فان قالوا بقول صريح لايتأوّله الجاهل فضلاً عن العالم فقل به و امّا ما يحتمل فلايجوز ان تصير اليه بحال من الاشياء سوى اَن تردّه الى المحكم من قوله ليس كمثله شىء. و اعلم ان الرجل العالم له قدرة على

التصرف فى الكلام بحيث يعجز الجاهل عن ردّه و ان كان باطلا فمدار الميزان على ما يعرفه العامة من ظواهر اقوالهم عليهم السلام و لاتأوّل الكتاب و السّنة على عبارات اهل الضلال فان القرآن ذلول ذو وجوهٍ فاحملوه على احسن الوجوه و اذا رجعنا فى هذا الكلام الذى اشار اليه هو و اصحابه و وزنّاه بميزان المنطبق عليه ظاهر الاسلام رأيته باطلاً و كيف يكون شىء واحد له افراد متعددة يصدق اسم تلك الحقيقة فى حقيقة الوضع و الاستِعمال من باب التواطى على الله تعالى و على العقل و على الحجر اشتراكا معنويّا يعنى ان تلك الحقيقة البسيطة الواحدة موجودة فى كل واحد من الثلاثة بالتواطى لا فارق بينهم الّا الشّدة و الضّعف.

و امّا ما اشار اليه من احوال المبدعات فقد دلت الادلّة القاطعة انها مخلوقة و ان فعل الله عز و جل بالنسبة الى المصنوعات بوضعٍ واحدٍ و ما امْرُنَا الّا واحدة كلمحٍ بالبصرِ ماترى فى خلق الرحمن من تفاوتٍ و انّ ما هناك لايعلم الّا بما هٰهُنا و قد قال تعالى و ان من شىء الا عندنا خزآئنه و ماننزّله الّا بقدر معلوم فالتجدّد و التقضّى و التركيب و التأليف و التقدم و التأخر و التمام و النقصان و غير ذلك اشياء كانت عند الله فى خزائنها من الممكنات و هى الآن موجودة فى الاجرام السفليّة فلا بدّ و ان تكون هناك و انّما ينزّله سبحانه الى قوابلها بقدر معلوم فكل ما فى الجمادات و النباتات و الحيوانات ففى العقول من جميع اَنْحاءِ ذرّاتِ الاركان الاربعة الخلق و الرزق و الممات و الحيوٰة فى كلِ شىءٍ بحسبه حتّى العناصر الاربعة كما اشرنا اليه فى الفوائد و الحاصل أُجْمِل لك الامر المعبود الحق عز و جل سبحانه ليس كمثله شىء و ما سواه فهو مخترع الوجود كان و لم يكن شيئا قبل تكوينه و كل ما يدخل تحت هذا السّواء فهو مؤلّف مركب الّا انّه كل شىء بحسبه قلّة و كثرة و تقدما و تأخرا و لطافة و كثافة.

قال: «و قيل تخصيص كل وجودٍ باضافته الى موضوعه و الى سببه لا انّ الاضافة لحقته من خارج فان الوجود عرض و كل عرضٍ متقوّم بوجوده فى

موضوعه و كذا حال وجود كل ماهيّةٍ باضافته الى تلك الماهيّة لا كما يكون الشيء فى المكان فان كونه فى نفسه غير كونه فى المكان او فى الزمان».

اقول: بناء هذا القول على عرضيّة الوجود و قد تقدم ان وجود العرض اضافته الى موضوعه و كونه فيه و الماهية هى الموضوع فتخصيص الوجود الممكن المخلوط بالماهية هو كونه فيها و هو عين كونه فى نفسه و اليهِ الاشارة بقوله «لا ان الاضافة لحقته من خارج» بل من كونه فيها و هو كون رَابِطيّ و قوله «و كذا حال وجود كل ماهية باضافته الى تلك الماهية» من تفريع القيل على انّ تخصيص كل وجود باضافته الى ماهيته و لو كان على ما اختاره من ان تخصيص الوجودات المخلوطة بالامور اللاحقة لقال و كذلك و قوله «لا كما يكون الشيء فى المكان او فى الزمان» و هذا على اختيار المصنف من كون التخصيص بالامور اللاحقة لانّ الوجود عنده ليس بعرض ليكون متخصِّصاً بكونه المتقوّم به فيتخصّص باضافته الى معروضه بل لمّا كان متّحِدا بالماهيّة عنده وجب ان يكون المخصص امراً لاحقاً فان اهل القيل لو قاسوا الوجود فى الماهيّة بكون الشيء فى المكان او الزمان للزمهم ما قال المصنف فانه ح فى نفسه غير كونه فى موضوعه مثل كون الشيء فى المكان او الزمان فيتحقق بكونه فى نفسه و يتخصّص بكونه فى المكان او الزمان كما يقوله هو و لو قال بعرضيّته كاصحاب القيل للزمه ما قالوا من تخصّصه باضافته الى ماهيته (ماهية . خل) خاصّة و الحاصل اِنَّا قد اشرنا سابقا من ان المميزات و المشخصات كثيرة و هى فى ظاهر الحال غير المشخّص و امّا فى الحقيقة فهى جزء ماهيّته لانّها هى فصله اذ الفصل فى نفس الامر مركب من اشياء كثيرة لانه هو الصورة كذلك فانّها معنوية و صوريّة فالمعنوية تتركب من اوضاع هندستها كالاستعداد للعقل المدرك للكليات مثلا و للعلم و الفهم و هيكل التوحيد المركب من حدود كثيرة كالايمان و الاسلام و العمل الصالح و القول الطيب و الافعال الجميلة و الزهد و العفّة و الرضا بالقضاء و التوكل و التسليم و هكذا ممّا تكفّل به علم التوحيد و علم الاخلاق و علم الشريعة فهذه و امثالها حدود ذلك الفصل المعنوى و مثل

النطق و الاستقامة فى الصورة و ما عليه تركيب الصورة البشريّة ظاهراً و باطنا و علما و عملا و قولا و فعلاً.

فالوجود هو المادّة و ماهيته قابليّته للايجاد و تلك القابليّة انفعاله و له اسباب و دواعى و متممات و مكمّلات و متمّمات ذلك الانفعال و اسبابه الكم و الكيف و المكان و الوقت و الجهة و الرتبة و الوضع و الاذن و الاجل و الكتاب و الاعمال و الاقوال و الاحوال و الاعتقادات فاذا توفّرت تمّت القابلية فكان المصنوع بمقتضى القابلية فاختلفت الاشياء باختلاف هذه الامور فى الاشخاص شدة و ضعفا و كثرة و قلّة و صفاء و كدورة و استقامة و اعوجاجاً و ما اشبه ذلك و حصة الوجود هى المقبول المعروض و هذه هى القوابل و هى شرط تعلّق الفعل بالمفعول و كلّها حدود الانّيّة و اجزاء الماهية و الكل هو الوجود بلحاظ انها اثر لفعل الله سبحانه قائمة به قيام صدور و هى الماهية بلحاظ الانّيّة و الهويّة فالشىء له اسمانِ بلحاظين لحاظ الاول نور و لحاظ الثانى ظلمة و له جزءان مركب منهما مادة هو وجود و صورته هى ماهيته و هى تلك الامور المذكورة مجموع هذين الجزءين هو ذو الاسمين باللحاظين و اعلم انى قد ذكرت مثل هذا فى مواضع فيما مضى و اذكره فيما يأتى إن شاء الله تعالى تنبيهاً للغافلين و بيان هذه حتى تكون مشاهدة عياناً يضيق به الوقت لكثرة ما يتوقّف عليه بيان هذه الامور و طولها مع صعوبة المأخذ و خفاء الادلّة لدقّتها لانها انما تعلم بدليل الحكمة لا بالمجادلة بالتى هى احسن و لو حصلت المشافهة كان هذا الطويل هو القصير و جمع لك القليل كل الكثير لان المشافهة تطرد العصافير بقطع الشجرة لا بالتنفير و الى الله المصير.

قال: «و هذا الكلام لايخلو عن مساهلة اذ قياس نسبة الوجود الى الماهية بنسبة العرض الى الموضوع فاسد كما مر من اَن لا قِوامَ للماهية مجردة عن الوجود و ان الوجود ليس الا كون الشىء لا كون شىء لشىء كالعرض لموضوعه او كالصورة لمادتها و وجود العرض فى نفسه و ان كان عين وجوده فى موضوعه لكن ليس بعينه وجود موضوعه بخلاف الوجود فانه نفس وجود

الماهية فيما له ماهيّة فكما ان الفرق حاصل بين كون الشيء في المكان و في الزمان و بين كون العرض في الموضوع كما ظهر من كلامه بان كون الشيء في احدهما غير كونه في نفسه و كون العرض في الموضوع عين كونه في نفسه فكذا الفرق حاصل بين وجود العرض و بين وجود الموضوع فان الوجود في الاول غير الوجود في الموضوع و في الثاني عينه».

اقول: فيه تسامح الظاهر منه ان كلامه ليس جاريا على التحقيق لانه قاس نسْبة الوجود الى الماهية بنسبة العرض الى الموضوع و هو قياس فاسد لان الماهيّة مجردة عن الوجود اصلاً لا قوام لها في نفسها اذ الوجود ليس اثبات شيء لشيء ليكون ثابتا لما هو شيء قبل النسبة و انما هو اثبات الشيء و كونه و امّا وجود العرض فهو اثباته للجوهر و كذا اثبات الصورة لمادتها و المراد من كون نسبة الوجود الى الماهية نسبة اتّحاد هو ان وجود الوجود نفس الوجود و وجود الماهية نفس الوجود فالوجود نفس الماهية و العبارة عنه ان نقول وجود الماهيّة هو وجود الوجود الذي هو الوجود و لا كذلك العرض فان العرض و ان كان وجوده نفس وجوده في الموضوع و حصوله فيه لكن وجوده ليس هو وجود الموضوع و يحتمل ان المصنف يشير بالتسامح و التساهل ان القيل ليس سديداً في ظاهره كما سمعت الا انه يمكن تصحيحه بان يقال انه يريد ان الوجود لما كان عرضا للماهية في الحقيقة كان تخصّصه تابعاً لتخصّص ما نسب اليه من الماهيات لا غير و لو فرض انّ توابع و لواحق لحقته كانت سبباً للتخصّص فانما هي لواحق للماهية و توابع لها لم تنسب اليه الّا بالعرض فصحّ انه بها تخصَّص الّا ان الاوّل اظهر من عبارة القيل و انت اذا تأمّلت كلام المصنّف مثل قوله «مجرّدة عن الوجود» ظهر لك ان الوجود فيما اراد او في لازمِهِ عارض في الواقع للماهيّة و انّما لم يلحظ العروض في الخارج لعدم تحققها بدونه اصلا كما قال لا قوام لها مجرّدة عن الوجود و يدلّ على هذا انّه اذا تحلّلا في الذهن كان عارضاً لان التحليل لايقلب الحقائق و انما يفرق المجتمع منها و هذا ظاهر من كلام المصنف في خلال عباراته. و امّا تصريحه بالاتّحاد و لو كان قاصداً به

انه حقيقة الشيء لا ينافي هذا كما مثّل به فيما سبق بالفصل فان الفصل و ان كان متّحدا بالجنس في الحصّة و جزءاً ذاتيا من الشيء الّا انه عارض للجنس و هذا لا بأس به لو اراده لكنه يحتاج الى تحقيق كونه اصلاً و ان الماهية كما يذكر فيما بعد تابع له ليس لها جعل غير جعله و فيما ذكرنا قبل ما ينفعه في هذه الدعوى لو اراده و نحن رأينا ان الوجود معروض ذهنا و خارجاً و ان الماهية عارضة كذلك و انها متحققة في الخارج معه ممتزجة به مزج اضافة لا مزج اتّحاد و انها نفس الفصل و نفس الصورة في الماهية الاولى و ان لها جعلاً على حدة غير جعل الوجود لكنه مترتّب عليه و مخلوق منه.

و قوله «فيما له ماهيّة» يشير به الى انّ ما ذكرنا في الوجود انما هو في الوجود الذي له ماهية مغايرة له و هو احتراز عن الوجود الحق تعالى و لو انه احترز عن ادخاله تحت المفهوم الذي ادركه من الوجود بحيث زاحمه فيه عنده وجود الانسان و الحيوان لكان اولى و باقي كلامه معناه ظاهر مما ذكر و غير ظاهر بالنسبة الى كون الوجود اصلاً فانه فرق بين كون الشيء في نفسه كالوجود في الماهية و بين كون الشيء للشيء كالعرض في الجوهر و لم يفرق بان الوجود معروض.

و قوله «فان الوجود في الاول غير الوجود في الموضوع» لا يريد به ظاهره لانه ينافي تصريحه بان وجود العرض عينه وجوده في الجوهر بل يريد ان وجود العرض في الجوهر غير وجود الجوهر في نفسه.

قال: «(قال. خل) الشيخ في التعليقات وجود الاعراض في انفسها وجوداتها لموضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لمّا كان مخالفا لها لحاجتها الى الموضوع حتى يصير موجودا و استغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجوداً كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه و غيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الفرد».

اقول: قول الشيخ فی بيان وجود الاعراض بمعنی ای رتبة تستحقه من الوجود فبيّن ان حظّها منه حصولها فی موضوعها و قد تقدم كلامنا فی هذا و لايخفی علی البصير ان مرادهم من الوجود غير حقيقة الشیء و ان قالوا بالسنتهم فان حقيقة الحمرة ليس هو حصولها فی الثوب و انما حصولها فيه ثبوتها له و ان اريد به ما به يتحقق الشیء فكما قال الحكماء ان وجود الجوهر من تمام قابليّة العرض للوجود فيكون من متمّمات قابليته و مع هذا كله يكون الوجود مقبولا علی ما يلزمهم و هم يجعلونه قابلاً فعلی ارادة ما به التحقّق تكون مادة العرض مثلا لوناً يتوقّف ثبوته خارجاً علی وجود المحلّ فوجود المحل من حدود الصورة لانّه هو ذات المادة و هو معلوم البطلان و كون العرض لا مادة له غلط فاحش اذ كل محدثٍ فله مادة و صورة لان المادة و الصورة علل الماهيّة و ما قيل ان الشيخ لايريد بكلامه اثبات كون الوجود عرضاً لانه نفاه لكنه قد تسامح فی الكلام لان العرض هو ما يكون وجوده فی نفسه عَين وجوده لغيره و لمّا اثبت ان الوجود اثبات الشیء لا اثبات الشیء للشیء فقد نفاه حيث قال فالوجود الذی فی الجسم هو موجودية الجسم و انّما اطلق عليه العرض باعتبار عروضه للماهية فی ظرف التحليل ليس بشیء لان عبارته صريحة فی ان الوجود من سائر الاعراض و انما فارق الاعراض بهذه الصفة لخصوصية حاجة الاشياء اليه و عدم استغنائها عنه و استثناء هذه الخصوصيّة علمت من دليل آخر و الّا لماحصل فرق بين الاعراض فی انفسها اذِ الكل فی نفسه محتاج الی المحل و هذا العرض الخاص الذی هو الوجود يحتاج المحل اليه فی تقوّمه و لايلزم الدَّور لاختلاف الجهة كما قلنا فی توقّف الكسر علی الانكسار و الانكسار علی الكسر و لا دور فان الكسر يتوقفُ علی الانكسار فی الظهور فهو من علل وجوده و الانكسار يتوقّف علی الكسر فی التحقق فهو من علل ماهيته و لذلك قال «لمّا كان مخالفاً لها لحاجتها الی الموضوع حتی تصير موجودا و استغناء الوجود عن الوجود حتی يكون موجوداً لم يصح ان يقال ان وجوده فی موضوعه هو وجوده فی نفسه» يعنی انه لو كان كذلك لكان للوجود وجود غير ما به هو

هو كما يكون للبياض فلذا قال بمعنى ان للوجود وجوداً كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده فى موضوعه نفس وجودِ موضوعه فلذا كان مخالفاً للاعراض و ان كان عرضا فى نفسه ثم نصّ على كونه عرضا بقوله و غيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الفرد اى من العرض يعنى وجود الحمرة فى الثوب هو وجود هذه الحمرة التى فى هذا الثوب و حمل كلامه على عروضه حين التحليل خلاف صريح كلامه و استشهاد المصنف بقول الشيخ فى كون العرض وجوده عين حصوله في الموضوع فلايكون وجود الموضوع عين حصول العرض فيه بخلاف الوجود فان وجوده فى الماهية نفس وجود الماهية لا تحقق لها بدونه و فى انه متّحد بها كما يدل عليه قوله وجوده فى الماهيّة نفس وجود الماهية و بيان المأخذ انه ان حكم بالاتّحاد فذلك المراد و الّا لزم ان يكون لها وجود غير نفس الوجود كما فى المعروض فيكون لها وجود قبل الوجود فلاتكون متحصلةً به هذا خلف و لقائل ان يقول انّ الشيخ لايلزم من كلامه انه يريد الاتحاد لجواز ان يكون اراد انها لاتتحقق الّا بعروضه عليها عروضاً اشراقيا كعروض نور السراج على الاشياء الموضوعة فى المكان المظلم فانها لاتظهر قبل اشراقه فيجوز ان تكون ثابتة قبله كما قاله مَن يفرق بين الثبوت و الوجود او يكون من قبيل الشرط فانّه لايتحقق المشروط بدونه و ان كان خارجا عن ماهيّة المشروط فلايكون فى كلامه ما يدل على الاتّحاد فانه من المشائين و الظاهر من كلامهم عرضية الوجود و انه عرض قائم بالماهية كالسواد القائم بالجسم و كونه انما قال على مذاقهم خلاف الظاهر.

قال: «و قال ايضا فى التعليقات فالوجود الذى فى الجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض و الجسم فى كونه ابيض اذ لايكفى فيه البياض و الجسم. اقول ان اكثر المتأخرين لم يقدروا على تحصيل المراد من هذه العبارة و امثالها حيث حملوها على اعتبارية الوجود و انه ليس امراً عينيا و حرّفوا الكلم عن مواضعها و انى كنتُ فى سالف الزمان شديد الذبّ عن تأصّل الماهيات و اعتبارية الوجود حتى هدانى ربى و ارانى برهاناً فانكشف لى غاية الكشف ان

الامر فيها على عكس ما تصوروه و قرّروه فالحمد لله الذى اخرجنى من ظلمات الوهم بنور الفهم و ازاح عن قلبى سحب تلك الشكوك بطلوع شمس الحقيقة و ثبّتنى بالقول الثابت فى الحيوٰة الدنيا و الاخرة فالوجودات حقائق متأصّلة و الماهيات هى الاعيان الثابتة التى ماشمّت رائحة الوجود اصلاً و ليست الوجودات الّا اشعة و اضواء للنور الحقيقى و الوجود القيومى جلّت كبرياؤه الّا ان لكلٍّ منها نعوتا ذاتيةً و معانى عقلية هى المسماة بالماهيات».

اقول: قوله «فالوجود الذى فى الجسم» الخ. يدلّ بظاهره انه ليس كالاعراض لان قوله «لا كحال البياض و الجسم فى كونه ابيض اذ لا يكفى فيه البياض و الجسم» يعنى يحتاج فى تحقق الابيضية الى امر ثالث غيرهما و هو حصول البياض للجسم الذى هو وجود البياض بخلاف الوجود فانه يكفى فى انه لايحتاج فى وجود الماهية الى شىء ثالث غيرهما بل هو كافٍ فى ذلك فليس كالعرض الّا انه فى تلك الخاصيّة التى ثبتت له بالدليل و هذا هو المعروف من رأى المشائين و ان اختلفوا فى اعتبارية الوجود او تحقّقه فى الاعيان عارضاً للماهيات و لا شك انه اذا اريد به ما به الكون فى الاعيان باطل و راجع (الى. خ‌ل) ما قلنا سابقا و المصنف حمل كلام الشيخ على ان مراده ان الوجود متأصل و ليس عارضا اصلاً و انما يطلق عليه العروض باعتبار التحليل العقلى و انا اقول ظاهر كلامه انه عارض و ان كونه عنده ليس كسائر الاعراض لاستغنائه عنها و حاجتها اليه انما هو لما قلنا من ثبوت هذا الحكم له بالدليل و لا منافاة بين كونه كذلك و بين كونه عرضاً غير متأصل كما ذكرنا و لما قلنا ان التحليل اذا كان صحيحا لايكون بخلاف الثابت خارجاً لانّه تفريق بين المتلازمات لا تغيير لحقائقِها فيجب بينهما التطابق.

و اما قوله «انّ اكثر المتأخرين لم يقدروا على تحصيل المراد» الى اخره. ففيه ان كان المراد يتحصل من اللّفظ بمنطوقه او بمفهومه فهم قد فهموا ذلك و هو كما قالوا و ان كان فى نفسه لم يضع لفظا يدل عليه فى كلامه فذلك شىء اخر.

و امّا قوله «الحمد لله الذى اخرجنى من ظلمات الوهم» فلعلّه يشير به الى انه كان فى سالف الزمان يفهم من كلام الشيخ ما فهمه اكثر المتأخرين و لعلّه كان فهم من قول الشيخ استغناء الوجود عن الوجود و من قوله «فالوجود الذى فى الجسم هو موجودية الجسم» انه امر اعتبارى كما هو رأى القائلين بالاعتبارى بان وجود زيد هو اعتبار موجوديته و كان قد فَهِمَ هذا فلمّا فَهِم عينية الوجود نسب فهمه الاول الى الوهم و نسب فهم المتأخرين فى عدم القول بالعينية الى عجزهم عن ادراكها من كلام الشيخ و الظاهر ان العينية لايدل عليها كلام الشيخ بظاهره الّا على سبيل التأويل و انما يدلّ كلامه على ان الوجود عرض قائم بالماهيات فى الخارج و اما التأويل و التوجيه باب واسع.

و قوله «فالموجودات حقائق متأصّلة» بيان لما هداه الله سبحانه له و دلّه عليه و هذا صحيح فى كون الوجود حقيقة متأصلة لا اشكال فيه و انّما الاشكال فى المصداق فالمصداق عنده ليس له ضابطة فمرّة يريد منه المعنى البسيط المعبر عنه بهستْ فى اللغة الفارسيّة و تارة يريد به المطلق اى المعنى المصدرى يعنى الكون فى الاعيان و تارة يريد المفهوم العام و هو المطلق الاصطلاحى الصادق على الواجب و الحادث و الحاصل قد تقدم سابقا الاشارة الى ما يريد به و نحن اذا اردنا به ما به التحقق من انا لانتكلم الّا فى الوجود الحادث لانه مبلغ علم جميع الخلائق و من تجاوز هذا الحدّ فقد هلك و اهلك و اذا اردنا به الحادث فمرّة نريد به المادة المطلقة و الماهية ح هى الاولى اعنى ماهيته و هى انفعاله و هى الصورة و مرة نريد به المجموع منهما فباعتبار كونه اثراً وجود و باعتبار كونه انه هو هو ماهيّة. هذا مجمل القول.

و قوله «و الماهيات هى الاعيان الثابتة التى ماشمّت رائحة الوجود اصلاً» قيل معناه انها هى الاعيان اى الموجودات الخارجة بواسطة الوجود الثابتة فى الذهن بالذات ماشمّت رايئحة(رائحة ظ) الوجود بالحقيقة و من حيث ذاتها فانّ ما به الحقيقة موجود هو الوجود و يحتمل ان يكون قوله تعالى كل شىء هالك الّا وجهه اشارة الى هذا انتهى. و قيل انها عنده موجودة فى الاعيان حقيقة

بمعنى انها ليست من الانتزاعيات الصرفة كالفوقيّة و نحوها و معنى عدم تأصّلها على زعمه عدم مجعوليّتها بالذات بل اثر الجاعل بالذات و ما يترتب عليه حقيقة هو الوجود لكن يوجد بكل مرتبة منه بحيث يكون ذلك وجودها فان الماهية متّحدة بالوجود في الوجود بحيث يتحلّل ذلك الموجود الى شيئين في العقل و اذا قال ان الماهيّة امر اعتبارى فمراده ذلك و هذا باعتبار ان الامر الاعتبارى كما هو تابع بوجود ما ينتزع منه فكذلك الماهيات بالنسبة الى الوجودات و ان كان بينهما فرق من جهة اخرى هذا و لاتتبع الهوى فيضلّك عن سبيل الله انتهى. و قال المصنف في كتابه الكبير في اخر فصلٍ عقدَهُ لتحقيق اقتران الصورة بالمادة بهذه العبارة: فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات و ما يحصل فيه لا من ذاته بل لاجل جهة اخرى يسمّى بالعرضيات فالذاتي موجود بالذات اى متّحد مع ما هو الموجود اتّحاداً ذاتيا و العرضى موجود بالعرض اى متّحد معه اتّحاداً عرضيا و ليس هذا نفيا للكلّى الطبيعى كما يُظَن بل الوجود منسوب اليه بالذات اذا كان ذاتيا بمعنى ان ما هو الموجود الحقيقى متّحد معه في الخارج لا انّ ذلك شيء و هو شيء اخر متميّز في الواقع انتهى. و في مواضع من ذلك الكتاب ما يدلّ على انّها امر اعتبارى كالفوقيّة و كلامه فيها مختلف و ظاهر قوله في هذا الكتاب هُنا هي الاعيان الثابتة التى ماشمّت رايئحة(رائحة ظ) الوجود يحتمل انه يريد انها متحققة في الخارج من قوله الاعيان الثابتة و لو احتمل ارادته بالثابتة ما ثبتت في العلم الازلى و قوله «ماشمت رائحة الوجود» يعنى فى الاعيان لم يكن بعيداً و يحتمل انه يريد انّها امور انتزاعيات اعتباريات كالفوقية من قوله ماشمّت رائحة الوجود و قوله «ماشمّت رائحة الوجود» يحتمل كونها عدميّة اعتباريّة و يحتمل ارادة انها ماشمّت رائحة الوجود بالاصالة اذ لا وجود لها و انّما هو الوجود و قال بعض الصوفيّة في تحقيق له يقول انى وُفِّقت له بعد طولِ الكدّ من عند الملك الودود قال: و الماهيّة هى المسمّاة عندنا بالعين الثابتة ان اعتبر ثبوتها في العلم الازلى و بالحقيقة عند اشراق نور الوجود عليها و ظهور صورته فيها و قد تطلق الحقيقة

على الماهية مطلقا مجازاً و قول العامّة ماهية الشىء ما به هو هو لايصح عندنا على ارادة ما يحقّقه فى نفسه بل هى نوعيّة و الشىء ما له التحقق فافهم انتهى .

و الحاصل ان الظاهر من كلام المصنف ان الوجود متّحد بالماهية هو كونُها موجودة خارجاً فيكون قوله ماشمّت رائحة الوجود انّها موجودة بالتّبع بمعنى انّها انجعلَتْ بجعل الوجود و قد ذكرنا فى الفوائد منع تحقق الجعل المركب على دعواهم و انّما الموجود الجعل البسيط لان المجعول ان كان وضع له اسمان مختلفًا الدلالة و المفهوم بحيث يفهم ان المجعول شيئان فلا بدّ من جعلين اذ يمتنع ايجاد شيئين مختلفَيْن بفعلٍ بسيطٍ غير مختلفٍ كما يمتنع ايجادُا بحركة كتابة ب لان الحركة التى تصدر عنهاا يمتنع ان يصدر عنهاب اَوْج بل فى الحقيقة ان ج لايمكن كِتابتها بوجه واحد من راس حركةٍ بسيط بل لا بدّ من ثلاثةٍ و مثل ايجاد يد زيد فالحركة الايجادية التى صدر عنها انملة الابهام غير الحركة التى صدر عنها العقدة التى تلى الانملة و هما غير ما وجد به الظُّفر فما به الوجود غير ما به الماهية و لذا كما تقول الوجود اوّلاً و بالذات و الماهية ثانيا و بالعرض تقول ما به الوجود اى الجعل الّذى به الوجود اَوّلاً و بالذات و الجعل الذى به الماهيّة ثانيا و بالعرض و ما بالذّات غير ما بالعرض و قد قلنا ان الوجود يدور على جعله على التوالى و الماهية تدور على جعلها بخلاف التوالى و ما بالتوالى غير ما بخلاف التّوالى و فى الحديث قال له اقبل فاقبل و قال للجهل اقبل فادبر و هو اشارة الى هذا فافهم .

و قوله «و ليست الوجودات الّا اشعَّةٌ و اضواء النور الحقيقى و الوجود القيومى جلّت كبرياؤه» المعروف منه و من غيره من كلماته ممّا رأيت من كتبه و ما سمعت من النقل عنه انّه يريد بكون الوجودات الحادثة اشعّة و اضواء من النور الحقيقى انها بارزة من ذاته كبروز الاشعّة من جرم الشمس بغير فعل و لم تكن مسبوقة بشىء الّا بذاته و لو كانت بفعلٍ لكانت مسبوقة به و الفعل كله حادِث و هذه الوجودات لم تسبق بحادث فهى اظلّة القديم او من سنخه . تعالى الله عما يقولون علوّا كبيرا و اصل هذه المذاقات الفاسدة تلقّوها من الصُّوفيّة

فوقعوا فى هذه المقالات الشنيعة.

و من هذا ما قال الشيخ محمد بن ابى جمهور الاحسائى فى كتابه المجلى قال: و اعلم ان من جملة ما استدل به اهل هذه الطريقة على ان الوجود المطلق هو الواجب لذاته ان يقال كل ممكن قابل للعدم و لا شىء من الوجود المطلق بقابلٍ للعدم ينتج لا شىء من الممكن بوجود مطلق و ينعكس الى لا شىء من الوجود المطلق بممكن فيكون واجباً لذاته و ليس الوجود الممكن هو القابل للعدم لان القابل يبقى مع المقبول و الوجود لايبقى مع العدم فالقابل له هو الماهية لا وجودها و زوال الوجود فى نفسه و ارتفاعه ليس بممكن لان العدم ليس بشىء حتى يعرض للوجود و الّا لزم انقلاب الوجود الى العدم و هو محال فالقابل له هو الماهيّة و يكون قبولها له زوال الوجود عنها و المطلق لايحتاج الى ماهية يقوم بها ليمكن زواله عنها.

و اقول قولهم و لا شىء من الوجود المطلق بقابل للعدم. غير مسلّم بل ممنوع لانه ان اراد به ما يتناوله الاسم فهو ممنوع و هو عين الدعوى و ان اراد بالمطلق معنى البحت الخالص فهو مسلم الّا انه يبطل القياس فانّ لا شىء من كذا يستعمَل فى المتعدد و لو بالاعتبار بل و لو بلحاظ معنى الكلى فرضا و اعتباراً ذهنا و خارجا مطلقا.

ثم قال و فى التحقيق الممكن لاينعدم و انّما يختفى فيدخل فى الباطن الذى ظهر منه و المحجوب يتوهم انه ينعدم و هذا الوهم انما نشأ من فرض الافراد الخارجيّة للوجود و ليس فان حقيقته واحدة لا تكثر فيها و افرادها موجودة باعتبار اضافتها الى الماهيات و الاضافة امر اعتبارى فلا افراد لها موجودة لتنعدم و تزول بل الزائل اضافتها اليها و لايلزم من زوالها انعدام الوجود و زواله و الا لزم انقلاب حقيقة الوجود بحقيقة العدم هف.

اقول قوله و انما يَختفى فيدخل فى الباطن الذى ظهر منه صريح فى القول بوحدة الوجود و ان ظهوره من الباطن الذى يختفى فيه و لادة فلاتصح سورة الاخلاص بما فيها من قوله تعالى لم يلد و لم يولد (و لم يكن له كفوا احد.

خ ل). و فی الکافی بسنده الی علی بن الحسین علیهما السلٰم ان اهل البصرة کتبوا الی الحسین بن علی علیهما السلٰم یسألونه عن الصمد فکتب الیهم بسم الله الرحمن الرحیم اما بعد فلاتخوضوا فی القرآن و لاتجادلوا فیه و لاتتکلموا فیه بغیر علم فقد سمعتُ جدی رسول الله صلی الله علیه و اله و سلم یقول مَن قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوأ مقعده من النار و ان الله سبحانه قد فَسّر الصمد فقال الله احد الله الصمد ثم فسّره فقال لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفؤا احد لم یلد لم یخرج منه شیء کثیف کالولد و سائر الاشیاء الکثیفة التی تخرج من المخلوقین و لا شیء لطیف کالنفس و لاتتشعّب منه البَدَوات کالسِّنة و النوم و الخطرة و الهم و الحزن و البهجة و الضحك و البکاء و الخوف و الرجاء و الرغبة و السأمة و الجوع و الشبع تعالی عن ان یخرج منه شیء و اَن یتولّد منه شیء کثیف او لطیف و لم یولد لم یتولّد من شیء و لم یخرج من شیء کما تخرج الاشیاء الکثیفة من عناصرها کالشیء من الشیء و الدابّة من الدابّة و النبات من الارض و الماء من الینابیع و الثمار من الاشجار و لا کما تخرج الاشیاء اللطیفة من مراکزها کالبصر من العین و السمع من الاذن و الشم من الانف و الذوق من الفم و الکلام من اللسان و المعرفة و التمییز من القلب و کالنار من الحجر لا بل هو الله الصمد الذی لا من شیء و لا فی شیء و لا علی شیء مبدع الاشیاء و خالقها و منشئ الاشیاء بقدرته یتلاشی ما خلق للفناء بمشیّته و یبقی ما خلق للبقاء بعلمه فذلکم الله الصمد الذی لم یلد و لم یولد عالم الغیب و الشهادة الکبیر المتعال و لم یکن له کفؤا احد ه، **فتدبر کلامه علیه السلٰم لتعلم ان کلام ابن ابی جمهور لم یستند فیه الی اقوال ائمتنا علیهم السلٰم بل استند الی اقوال الجهّال و ائمة الضلال فلذا قال ما قال یعنی ان وجودات الحوادث خرجت منه تعالی عن قولهم و ترجع و تختفی فیه.**

و قوله: **و هذا الوهم انما نشأ من فرض الافراد الخارجیة للوجود.**

صریح فی دعواه ان حقیقته هی الله فینبغی انه (ان. خ ل) یعبد نفسه افرأیت من اتخذ الهه هواه و اضلّه الله علی علم و ختم علی سمعه و قلبه و جعل علی بصره

غشاوة.

و قوله: بل الزائل اضافتها الخ. اخذه من قولهم السابق و ليس الوجود الممكن هو القابل للعدم لان القابل يبقى مع المقبول و الوجود لايبقى مع العدم و معنى هذا هو ما ذكرته لك سابقا من دورانهم على صدق الالفاظ في الجملة لان الوجود ضد العدم و لايجتمع و لايحلّ به بل يتعاقبان على الماهيات و هذا اذا اريد بالوجود مصدر وجد فان وجد ضدّ عدم بلا شك و لكن الكلام في الوجودات التي هي الذوات و تلك يحلها اذا كانت ممكنة العدم و ان ارادوا به المعنى المصدرى فقياسهم في الوجود المطلق باطل و لكن منشأ خَطائِهم ان الوجود الحق تعالى يصدق عليه لفظ وجود و المعنى البسيط المعبر عنه في الفارسية بهست يصدق عليه وجود و المعنى المصدرى و المفهوم و غير ذلك يصدق عليها وجود فاذن الوجود حقيقة واحدة بسيطة غير متفاوتة و لا متعدّدة و انما التكثر باعتبار الاضافة الى الماهيات كنور الشمس هو واحد و انّما اختلف باعتبار اضافته على الزجاجات المختلفة و الاضافة اعتباريّة و الاعتبارى موهوم لا حقيقة له الّا في الفرض العقلى فافعل ما شئتَ بعد ما ثبت عندك صدق لفظ الوجود على ما يتعارف و ثبت عندك ان الاعتبارى لا تحقق له فقل زيد حي باعتبار و زيد ميت باعتبار و زيد ربّ باعتبار و زيد عبد باعتبار و مع هذا كلّه و يقولون (كلّه يقولون. خ‌ل) هى براهين عقلية قطعية.

ثم قال و اذا لم يكن للوجود افراد حقيقية لايكون عرضاً عامّا و ما يقال انه يقع على افراده لا على التساوى فيكون مشكِّكا باطل لان ذلك انما هو باعتبار الكليّة و العموم و هو من حيث هو لا عام و لا خاص و لا كلى و لا جزئى بل التحقيق في اختلافه انه باعتبار تنزله في مراتب الاكوان و حضوره في حظائر الامكان و كثرة الوسائط يشتدّ و يضعف ظهوره و كمالاته و باعتبار قلتها تشتد نوريّته و يقوى ظهوره فتظهر كمالاته و صفاؤه فيصير اطلاقه على القوى اولى من اطلاقه على الضعيف لان له مظاهر في العقل كما ان له مظاهر في الخارج كالامور العامة و الكليات التي لا وجود لها الّا في الذهن فتفاوته انما هو باعتبار

ذلك الظهور العقلى فالتفاوت لا فى نفس الوجود بل فى ظهور خواصّه من العليّة و المعلولية و كونه قائما بنفسه و بغيره و شدة الظهور و عدمه.

و اقول تدبّر كلامهم الدالّ على ان حقيقة الواجب تعالى و حقيقة الحوادث شيء واحد و لكن لخوف التطويل تركتُ بيان ما فيه من الفساد و التضليل الّا ان من تتبّع كلامى و عرفته (عرفه. خل) ظهر له فساد كلامهم كله فى هذا النوع ليس فيه شيء من الحق و مخالف لكلام ائمة الهدى عليهم السلٰم.

ثم قال اذا عرفتَ ذلك فالماهيات كلّها وجودات خاصّة علميّة ليست ثابتة خارجا (خارجة. خل) منفكّةً عن الوجود كما توهّمه المعتزلى بل ثبوتها منفكّا عن الوجود الخارجى فى العقل و كلّما فى العقل من الصور فائضة من الحق و فيض الشيء من غيره مسبوق بعلمه فهى ثابتةٌ فى علمه تعالى و علمه وجوده لانه عين ذاته. و اقول تفهم قوله فان الاشياء كلها فى ذاته.

ثم قال فلاتكون الماهيات شيئا غير الموجودات المتعينة فى العلم و الّا كانت ذاته محلّا للامور المتكثرة المغايرة لذاته تعالى الله عنه.

و اقول هو يقول: و فيض الشيء عن غيره مسبوق بعلمه. فجعلها مغايرة و هى فى علمه و علمه ذاته ثم يقول: و الا كانت ذاته محلا للامور المتكثرة. فان قال انها حاصلة فى ذاته حصولا جمعيّا وحدانيا لايلزم منه التكثر كما يقوله اخوانه الملا محسن و المصنف و ابو نصر الفارابى و مميت الدين ابن عربى و غيرهم فاقول لهم هو سبحانه يعلم ان فيه شيئا غيره ام لا فان قلتَ يعلم كانت ذاته محلا لها و ان كان لايعلم ان فيه شيئا غيره و لا معه بطل كلما قلتم فلايكون فى علمه الذى هو ذاته شيء غيره كما قال الصادق عليه السلام كان ربّنا عز و جل و العلم ذاته و لا معلوم الحديث.

ثم قال بل الحق ان الوجود تجلى بصفة من الصفات فيتعين و يمتاز عن الوجود المتجلّى بصفة اخرَى فتصير حقيقة ما من الحقائق و صورة تلك الحقيقة فى علم الحق هى المسمّاة بالماهيّة و العين الثابتة بل هى الماهية.

و اقول فيه انه قد اختلفت حالاته و المختلف حادث فان قلت لم يختلف

لذاته بل المختلف التجليات قلت هی تجلّیات افعال ام تجلّیات ذات فان کانت تجلیات افعال فهل تلك الحقائق المسماة بالماهيات اختلف (اختلفت . خ ل) حالاتها قبل التجلی و بعده ام لا فان لم يحصل اختلاف فی شیء من هذه الفروض لم يتجدد شیء و لم يحصل تجلٍّ اصلاً و ان حصل الاختلاف اِمّا فی الذات او فی الحالِّ فيها و من كلٍ يلزم التغير و الحدوث . ثم قال و لها وجود فی عالم الارواح و هو حصولها فيه و وجود فی عالم المثال و هو ظهورها فی صورة جسدانية و وجود فی الحق و هو تحققها فيه و وجود علمی فی اذهانِنا و هو ثبوتها فيه و بقدر ظهور نور الوجود بكمالاته تظهر تلك الماهيات و لوازمها تارة فی الذهن و اخرى فی الخارج فيقوى الظهور و يضعف بسبب القرب من الحق و البعد عنه و قلّة الوسائط و كثرتها و صفاء الاستعداد و كدره فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة لها و للبعض دون ذلك و صورها فی اذهانِنا ظلالات تلك الصور العلميّة حاصلة فينا بطريق الانعكاس من المبادی العالية او لظهور نور الوجود فينا بقدر نَصيبنا من تلك الحضرة الالهيّة و لهذا صعب ادراك الحقائق على ما هی عليه الّا على من تنوّر بنور الحق و ارتفع الحجاب بينه و بين الوجود المحض فانه يدرك بالحق الصور العلمية على ما هی عليه فی انفسها و ينحجب عنها بقدر انّيّته فيحصل التميز بين علم الحق بها و بين علم هذا الكامل بها فغاية عرفانه اقراره بالعجز و القصور و علمه برجوع الكل اليه .

انتهى ما اردتُ نقله من كلامه فقد بيّن لك انّها كلّها فی ذاته كما قال : و وجود فی الحق و هو تحققها فيه . و لا شك انّ هذا التحقّق فيه دليل مغايرتها له تعالى و بيَّن ان الكامل منا يعنی يكون تابعاً لابن عربی و عبدالكريم الجيلانی و امثالهما يرتفع الحجاب بينه و بين الوجود المحض فانه يدرك بالحقِ الصور العلمية الخ . و هذا ظاهر لانه انّما اثبت كونها فی ذاته لانه كشف عنه الحجاب فرآها مرسومة فی ذاته و لو لم يرها منتقشةً فيه لماحكم بذلك آماترى لمّا كنّا لم ندرك ذلك انكرنا ثبوتها فی ذاته لعجزنا عن ادراك ذاته فحكمنا بعدم كونه محلّا لغيره من جهة الدليل العقلی و الذی يشاهد بالمعاينة يحكم بمقتضاها و

لقد قال تعالى يوحى بعضهم الى بعضٍ زخرف القول غرورا و لو شآء ربّك مافعلوه فذرهم و ما يفترون. و لتصغى اليه افئدة الذين لايؤمنون بالاخرة و ليرضوه و ليقترفوا ما هم مقترفون اللّهم انّى اشهدك انّى ابرأ اليك و الى نبيك و اهل بيته الطاهرين و انبيائك المرسلين صلى الله على محمد و اله الطاهرين و عليهم اجمعين و الى عبادك الصالحين و ملائكتك المقربين من هذه الاقوال الباطلة و من التدين بها فى الدنيا و الاخرة فاثبتها لى فيما القاك به يا ارحم الراحمين. و اعلم انى انّما تركت البحثَ فى هذه مفصّلاً لطول الكلام عليه و القليل قد اشرت اليه فيما مضى و لاتتوهم انّ مثل هذا الذى سمعتَ منى هو دليلى فتظن انّى اردّ كلامهم بالشتم و التبطيل لا بالدليل اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين فامّا الشتم فلستُ ارضى به و لا يؤذن لى فيه و امّا تبطيل ما هو باطل فذلك واجب بالدليل فمن انس بعباراتهم لايكفيه القليل و لستُ بصددِ التطويل فمن شاء ذكره و مايذكرون الا ان يشاء الله.

فقول المصنف «فالوجودات حقائق متأصّلة» هو مثل ما سمعتَ من كلام ابن ابى جمهور فان طريقتهم واحدة و لو انهم قالوا انها حقائق الاشياء المتأصّلة فى الحدوث اقامها سبحانه باظلّتها فى اماكنها و اوقاتها فهى فى الحقيقة آثار فعله لم تكن مذكورة قبل فعله بحالٍ كونها و لم تكن شيئا قبل تكوينه كان كلامهم مستقيماً و له معنىً و ذلك انه تعالى انما ذكرها حين خلقَها و هو سبحانه الذاكر قبل الذكرين (الذاكرين. خل) و لا مذكور فذكرها بايجادها بفعله و حقيقتها (ظ) من فعله انّها اثره لا انّها مركّبة منه بل الفعل مبرّأ عنها كان الله سبحانه و لا شىء معه و هو الآن كما كان ثم اخترع بفعله عنصراً نسبته من فعله كنسبة المصدر الذى هو الحدث من الفعل اى كنسبة ضرباً الى ضَربَ و هذا الحدث هو الذى نسمّيه تارة بالماء الاول و تارة بالالف اللّينة و تارة بالنفَس الرحمانى الثانوى و تارة بالحقيقة المحمدية و فلك الولاية و تارة بالوجود المطلق او محل الوجود المطلق و الوجود الراجح او محله و ركن الوجود و التجلّى الاعظم و هذا الوجود قسمه عز و جل الى اربعة عشر قسما لم يحتمل

اكثر منها و هو ذات الذوات و به تذوّتَتْ و بقيت هذه الاربعةعشر الطيبة تُسَبّح الله و تعبده و تثنى عليه بكل ما يمكن من الثناء الفَ دهر كلّ دهر مائة الف سنة ثم اَذِنَ لها فاشرق نورها و شعاعها ثم خلق من ذلك الشعاع المتعلّق بتلك الحقيقة تعلق النور بالمنير القائم بها قيام صدور مائة الف نور و اربعة و عشرين الف نور كل نور هو رُوح نبى من انبيائه فعلّم المنير ذلك النور كيفيّة تسبيح الله و عبادته و الثناء عليه باسمائه الناطقة عليهم بوحى الله صلى الله على محمد و اله الطاهرين فبقوا يعبدون الله سبحانه بالتوجه الى وجهه الباقى الذى هو ذلك المنير الاول المقسوم باربعةعشر قسماً صلى الله عليهم و السلٰم و اليه الاشارة بقولى فى مدح الحجة عليه السلٰم عجل الله فرجه و فرجنا به فى ذكر توجه الانبياء عليهم السلٰم الى الله تعالى به قلتُ :

فنورُهُ وَحْيُهُمُ وَ وَجْهُهُ   قِبْلَتُهُمْ فحيثُ صَلَّوْا وَصَلُّوا

و ذلك فى الف دهرٍ ثم خلق الله سبحانه من انوار الانبياء عليهم السلٰم ارواح المؤمنين و هكذا حكم مراتب الوجود متسافِلاً كلّ سافلٍ خلق من شعاع ما فوقه لا من نفس طينته الى طينة الحقيقة المحمديّة و هى خلقت لا من شىء و لا اصل لها ترجع اليه قبل خلقها بفعله تعالى فكل شىء راجع الى الله تعالى برجوعه الى ما خلق منه و هو قول سيد الوصيين اميرالمؤمنين حجة الله على الخلق اجمعين بعد ابن عمه و اخيه خاتم النبيين صلى الله عليهما و الهما الطاهرين انتهى المخلوق الى مثله و الجأه الطلبُ الى شكله الحديث و المراد بمثله مبدؤه فافهم فليس للوجود المخلوق حقيقة فى الخالق بوجه من الوجوه و لله درّ من قال :

اذا كنتَ ماتدرى ولا انت بالذى
تطيع الذى يدرى هلكتَ و لاتدرى
و اعجبُ من هذا بانّك ماتدرى
و انّك ماتدرى بانّك ماتدرى

و قوله «الا ان لكل منها نعوتا ذاتيّة و معانى عقليّة هى المسماة بالماهيات» يشير به الى تعيّناته لان الاعيان الثابتة عندهم من حيث امتيازها عن المطلق لها تعينات عدمية و تعينات وجوديّة و تلك التعينات الوجوديّة الحاصلة لها هى عين الوجود فهى اى الماهيات كلّها وجودات خاصّة علمية كما تقدم فى كلام صاحب المجلى فلاتكون الماهيات شيئا غير الوجودات المتعيّنة فى العلم الذاتى و التعينات العدمية هى الانتزاعية العقلية و الحق ان للوجودات التى هى الموادّ نعوتات هى قوابلها المسماة بالماهيات الاولى التى هى الصور و الانفعالات و بها قوام الوجودات و من كل شىء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون و هى التعينات النوعية و للوجودات التى هى الاشياء نعوتات شخصية فالاولى فى الخلق الاوّل كعمل المداد للكتابة و الثانية فى الخلق الثانى كالصور التى بها تشخّصت الحروف و الكلمات و بهذه النعوتات طابت الاشياء و خبثت فقوله ان لكل منها اى وجود من الوجودات المقيدة قيوداً و نعوتا هى المسماة بالماهيات و المراد بها فى الخلق الثانى لانّ المعانى العقليّة مفاهيم للاشياء لا لاجزائها و هذه النّعوت هى اسماء تلك الوجودات فيقال وجود زيد و وجود الفرس فظاهر كلامهم من قولهم وجود زيد ان الاضافة بمعنى اللام و عليه يكون النعت هو الوجود لا الماهية و على قولنا تكون الاضافة بيانيّة فالمنعوت هو الوجود و زيد بدل بيان المسمى باصطلاح النحاة بعطف البيان و النعت ما نسب اليه من اسم و فعل و قول و عمل و صورة خارجية او ذهنية و لهذا الشىء نعت نورى معنوى سماه الله به و وسمه به فقال فى الاشارة الى ذلك بقوله الحق لايستطيعون لانفسهم نفعا و لا ضرا و لايملكون موتاً و لا حيوة و لا نشورا و هذا هو النعت الوجودى و قال لو اطّلعتَ عليهم لولّيت منهم فراراً و لمُلِئْتَ منهم رعباً. و له نعتٌ ظلمانى وُسِمَ به فقال تعالى تعرفهم بسيماهم و لتعرفنهم فى لحن القول و قال و اذا رأيتهم تعجبك اجسامهم و ان يقولوا تسمع لقولهم كأنّهم خشب مسنّدة يحسبون كل صيحة عليهم انا لله و انا اليه راجعون و لا حول و لا قوة الّا بالله العلى العظيم.

قال: «توضيح فيه تنقيح - امّا تخصيص الوجود بالواجبية فلنفس حقيقته المقدسة عن نقص و قصور و اما تخصيصه بمراتبه و منازله فى التقدم و التأخر و الغنى و الحاجة و الشدّة و الضعف فبما فيه من شؤونه الذّاتية و حيثياته العينية بحسب حقيقته البسيطة التى لا جنس لها و لا فصل و لاتعرض لها الكليّة كما علم و اما تخصيصه بموضوعاته اعنى الماهيّات و الاعيان المتصفة به فى العقل على الوجه الذى مر ذكره فهو باعتبار ما يصدق عليه فى كل مقامٍ من ذاتياته التى يبحث عنه فى حد العلم و التعقل و يصدق عليه صدقا ذاتيا من الطبائع الكلية و المعانى الذاتية التى يقال لها فى عرف اهل هذا الفنّ الماهيات و عند الصّوفيّة الاعيان و ان كان الوجود و الماهية فيما له ماهية و وجود شيئا واحداً و المعلوم عين الموجود و هذا سرّ غريب فتح الله على قلبك باب فهمه إن شاء الله تعالى».

اقول: يريد به تفصيل ما ذكره سابقا. قال فى التعليقات: الفرق بين ما ذكره فى هذا الفصل و بين ما ذكره فى الفصل السابق انه يعلم فى هذا الفصل وجه كون التخصيص بنفس الحقيقة مفصّلا مصرّحاً بخلاف ما مر و ايضا يعلم فى هذا الفصل ان ما كان متقدما و ما كان متأخرا لماذا صار كذلك و لم يحصلا بعكس ما كانا هذا على احتمالٍ او معنى التخصيص بالتقدم و التأخر مثلا على احتمالٍ اخر كما سنُنَبِّه عليه إن شاء الله تعالى بخلاف ما مر و ايضا يعلم مفصّلا فى هذا الفصل ما اراده بقوله فيما مر بامورٍ لاحقة من انها ليست منحصرة فى العوارض الخارجيّة بل الماهيات داخلة فيها بخلاف ما مر و بالجملة قد بيّن و فصّل فى هذا الفصل الامور السابقة على الوجه اللّائقِ بلا قصور فلهذا عنونَهُ بهذا العنوان انتهى. يعنى بالعنوان قوله «توضيح فيه تنقيح» و اقول ان المصنف ذكر سابقا هذه الاشياء فعرض له احتمالات ترد عليه باعتبار اطلاقات ما مر فاستطرد التوضيح لدفع ما قد يتوهّم او ما فهمه من وروده عليه و على كل حال لا بأس به اذا كان دافعاً لايراده كافيا لمراده فقال «اما تخصيص الوجود بالواجبيّة» يعنى انّه لمّا ذكر بعض تخصيص افراد الوجود استطرد ذكر تخصّص الواجب و ان كان مستغنيا عن التعريف اوْ انه وجد احتياج المقام الى التعريف او انه ادخله

فی جملتها کما یفهم من بعض کلامه سابقا فقال تخصیص الواجب (تخصیص الوجود. ظ) بالواجبیة و الاولی ان یقال تخصّصه او اختصاصه بالواجبیة لان التخصیص لایکون من ذات المختص الّا ان یرید به اثباته فی ذهن العارف فلِنَفْسِ حقیقته یعنی انّه بذاته تخصّص لا باعتبار شیء غیر ذاته و معنی الکلام صحیح علی ارادة معنی اثباته فی الافهام و محو الاوهام المقدسة عن نقص و قصور نفی بهذا القید مطلق الاحتیاج و مطلق المغایرة فانها من النقص و القصور و امّا تخصیصه بمراتبه و منازله فی التقدم و التأخر کالرتبة و الغنی للبسیط منه و الحاجة للمرکب من الوقت و المکان و الکم و الکیف و الوضع الی غیر ذلک من المعیّنات و المشخّصات کما ذکرنا سابقاً و الشدة و الضعف اللازمین للرتبة و الجهة و الکم و الکیف و المکان و التقدم و التأخر فبما فیه من شؤونه الذاتیة الخ. و اعلم ان المصنف اراد من المخصّص بالذات الواجب عز و جل کما قال اما تخصیص الوجود بالواجبیّة و هو ظاهر.

و امّا قوله «تخصیصه بمراتبه و منازله» فیرید بها الوجودات الممکنة و الضمیر فی منازله و مراتبه یعود الی الواجب الحق. تعالی عن ذلك علوّا کبیرا یعنی انه یتنزّل فی مراتبه و منازله فی ظهوراته و هو یعنی تنزل الذات بذاتها الی المقامات السفلیة فیتکثر ذلك الواحد البسیط لذاته بهذه المراتب و المنازل التی هی شؤونه و حوائجه لیقضی منها وطراً فیعرض له بواسطة تلك المراتب و المنازل امور معیّنة و مشخّصة للوجه الواقع منه فی تلك الرتبة و المنزلة لان تلك الامور من لوازم تلك المراتب و المنازل فبذاته نزل فی تلك المرتبة لاجل ذلك الشأن فلزمته لذاته لا من حیث نفسه لبساطتها و تقدسها بل من حیث تنزله فی تلك المرتبة لان تلك الامور التی شأنها التشخیص و التعیین لازمة لتلك المرتبة و لمن تنزّل فیها فمن حیث نفسه هو بسیط لا کثرة فیه و لا تعدّد و لا تشخص و ما لحقه من تلك الامور المشخّصة لافراد مظاهره فقد عرضت له بواسطة مراتب نزُوله و ما تقدّم من ظهوره فی بعض مراتبه علی بعضٍ فلخواصّ بعضها المقتضیة لذاتها فی الترتیب الطبیعی ان تتقدّم فیتقدم الظهور لامتناع الترجیح

من غير مرجحٍ فما هو متقدم من مراتب الوجود لايمكن ان يعكس و بالعكس و يحتمل ان يكوّن المراد ان ما ينتزع منه المفهومان من مراتب الوجود عند ملاحظة العقل لهما يجد بعضا متقدما و بعضا متأخرا صار كل من المفهومين او مما انتزع منه المفهومان سببا للامتياز و لتقدّم بعض على بعض على اختلاف آرائهم فقوله «و اما تخصيصه بمراتبه و منازله» الى قوله «فبما فيه من شؤونه» اى ان تخصيصه بالمراتب و المنازل و اختلافها فى الامور المذكورة من التقدم و الغنى و الشدة و اضدادها فبسبب ما فى ذاته من شؤونه و دواعيْه الذاتية لكونها صورا فى علمه و علمه عين ذاته و كذا تلك الحيثيات العينية اى الاعتبارات و الجهات المتعددة بحسب ما هى عليه فى علمه من صورها الذى هو اى علمه عين ذاته عرض لها الاختصاصات و النسب المذكورة على حسب الشؤون المذكورة التى هى مبادئ لهذه الامور المذكورة و فى الحقيقة كلّها من لوازم المراتب بسبب شؤونه اى دواعيه او اسباب دواعيه و بواعثه التى هى اسباب تلك الامور المذكورة لان هذه الشؤون كما ذكرنا مكرراً صور وجودية فى علمه الذى هو ذاته فبها صدرت و بها تحققت و بها عُدِمت و بها بقيت و منها برزت و اليها تعود و كل ذلك بحسب ذاته و حقيقته البسيطة التى لا جنس لها و لا فصل (لها. خ ل) و لا تعرض لها الكلية لذاتها لكمالِ حقيقته.

ثم قال «و اما تخصيصه بموضوعاته» التى عرض لها فى الذهن اعنى الماهيات و الاعيان المتّصفة به فى العقل لانهما فى الخارج متحدان و انما يعرض لها فى ظرف التحليل على الوجه الذى مر ذكره فباعتبار ما يصدق على الوجود من الماهيات فى كل مقام و رتبة من ذاتياته مما هو كالجنس و الفصل و النوع و الخاصة و العرض العام التى يبحث عنه اى ذلك الصادق فى حد العلم و فى التّعقل كما جرى عليه اصطلاح الحكمة النظريّة و يصدق عليه صدقاً ذاتيّاً لاتحادِهِ بها فى الخارج و ذلك الصادق من الطبائع الكلّية و المعانى الذاتية لعلّ العطف تفسيرى لان المراد من الطبائع هى الحقائق التى هى المعانى التى هى الماهيات و هى المسمّاة فى عرف العرفاء بالماهيات لانها هى حقائق الاشياء

من حيث هى و عند الصوفية هى الاعيان لانهم كما تقدم يسمونها اى الماهيات بالاعيان الثابتة ان اعتبر ثبوتها فى العلم الازلى و بالحقيقة عند اشراق نور الوجود عليها و ظهور صورته فيها فمدار تخصيص كل وجود بموضوعه الخاص به على اعتبار ما يصدق عليه فما صدق عليه منها فهو معروضه الخاص به.

ثم قال ان الوجود و الماهية فى الوجود الذى له ماهية اى الفرد الحادث منه شيء واحد لا تعدد فيه الّا فى الذهن عند ارادة التَّحْليل لنظر العَقْل الى نفس المفهوم.

ثم قال «و المعلوم» اى الماهية «عين الموجود» الذى هو الوجود. و لمّا كان هذا الفصل انما وضعه للتّوضيح و لِتَتْميم مَا نقص او خفى من المراد او من البيان ذكر هذا و قد كان ذكره قبل هذا للاشارة على ان الاتحاد بينهما كما هو فى الخارج كذلك هو فى الذهن و انما يتغايران فى الذهن بالنظر الى مفهوميهما كما قال سابقاً فى نظر العقل عند ارادة التحليل.

ثم قال «و هذا سر غريب» يعنى ان كون الماهية منشأً للتمييز مع انها عين ما تميّز بها و عين ما اتّحدت به و لاجل هذا كانت الوجودات المتعددة غير مختلفة نوعا لما ذكر من كون علة التمييز علة الاتحاد فيه سِرٌّ غَرِيْب لبُعْدهِ عن افهام القاصرين.

و اقول و اَمّا بيان المُصَنّف فى مراداته مما هو مخالف للحق على سبيل الاختصار و الاقتصار: فانّ قوله اَنّ تخصيصَ الوجودِ بالوَاجبيّة فالاولى ان يقال تخصُّصٌ اوِ اختصاصٌ لا تخصيص لانه فعل الغير و لايكون اختصاصه تعالى محصّلاً من غيره الّا ان يراد به اثباته فى الاَفْهام و ازَالة التَّعدد و الحاجة عن الاوهام على ان ذلك كله تحديد لخلقه كما قال الرضا عليه السلٰم كنهه تفريق بينه و بين خلقه و غيوره تحديد لما سواه. فكل هذه الاعتبارات تحديد لما سواه.

و اما تخصيصه بمراتبه فاِنْ اَعادَ ضمير الوجود الى الحق تعالى كما حملنا عليه كلامه كما هو صريحه و اراد الحقيقة فهو باطل لانه تعالى لايتغيّر عن حاله

قبل الايجاد و الا لكان حادثا و انّما ظهوره لما شاء بايجاده ايّاه كما قال امير المؤمنين عليه السلٰم لاتحيط به الاوهام بل تجلّى لها بها و بها امتنع منها و اليها حاكمها‌ه، فظهوره للخلق ايجادهم لا انه يتنزّل انظر الى اياته فى الافاق فهذا السراج ظهر لجميع اشعته بها و احتجب عنها بها و لم يخل منها شيء بمعنى قيوميّة فعله و امره لا بذاته فانه لايتغير عما هو عليه و هذا اية الله تعالى و لو كان كما قال لظهر فى مظاهره و لايمكن الّا بان يتصف بصفاتها.

و امّا ما ذكر من شؤونه فانما هى شؤون احدثها بفعله من خلقه لخلقه لم تكن مذكورةً فى ذاته الّا بفعلها و امّا انه عالم بها فالمراد انه عالم فى الازل بها فى الحدوث فهو فى الازل بذاته الذى هو الازل يعلمها فى اماكنها و اوقاتها و ليستْ فى الازل و الّا لكان معه غيره و امّا حصول صورها فى علمه فهو علمه الحادث الذى هو اللوح المحفوظ و امثاله كما قال تعالى قال فما بال القرون الاولى قال علمها عند ربّى فى كتاب لايضل ربّى و لاينسى و قال تعالى قد علمنا ما تنقص الارض منهم و عندنا كتاب حفيظ.

و اماالامور المذكورة التى هى علّة التعدد فهى قوابل الاشياء و انفعالاتها و شرائط ايجاداتها و هى محدثة معها على جهة المساوقة كالكسر و الانكسار لم تكن تلك المشخصات الخاصة قبل المشخص و لا بعده و لا حقيقة للوجودات الحادثة الّا الحقيقة المحمدية (ص) و لا حقيقة لها قبل ذلك قال امير المؤمنين عليه السلٰم : انتهى المخلوق الى مثله و قال عليه السلام علة الاشياء صنعه و هو لا علّة له‌ه، و تفصيله كما اشرنا اليه سابقاً.

و امّا تخصيص الوجود فيما له موضوع فموضوعه هو الموصوف منه و العارض هو الصفة و قد ذكرناه مراراً و ان ما اتّحد خارجاً فى الحقيقة اتّحد ذهنا الّا باعتبار شيء تصفه به او تنسبه اليه خارجا و ح هو فى الخارج بتلك الجهة غير متحد.

و امّا تحقيق الماهيات فقد اشرنا اليه سابقا للماهية الاولى الركنية و الثانية الهويّة اى الموجود من حيث هو فراجع.

و امّا ان المعلوم اى الماهية عين الموجود فقد ذكرناه و ليس على هذا المعنى بل كما قلنا فان الوجود الموصوفى هو المادة و الصفتى هو الصورة و المجموع منهما باعتبارِ كونِه آثراً وُجودٌ و باعتبارِ كونه هو هو ماهيّة.

و امّا ما ذكره من كون ما به التميز هو ما به الاتّحاد فهو على ما اشرنا اليه هو الماهيّة الاولى التى هى الانفعال هى التى بها التمييز لانّها مجموع المشخصات التى بها التمييز.

و امّا الّتى بها الاتِّحاد فليست هى الّتى بها التمييز فانّ ما به الاتحاد على دعواه هى هويّة الشّىء و حقيقته من نفسه و هذه لايكون بهٰا التمييز بل يمكن ان يقال ان هذه ايضا لايكون بها الاتّحاد اذ لاتتحقّق الّا باعتبارٍ مغايرٍ للاعتبار الذى به يتحقق الوجود فهى على المذاقَيْن لايكون بها الاتّحاد و قد يكون بها التميز على المذاقين اما على المذاق الاول فلانها هى الانفعال الذى هو محلّ الحدود المُشَخّصة و به يحصل التّعين لانه القابل و المقبول يظهر بها و يجرى الايجاد على مقتضاه كما يشير اليه قوله تعالى و قالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم .و امّا على المذاق الثانى فكما قلنا من انها لاتتحقق الّا باعتبارٍ مغايرٍ لما به يتحقق الوجود من الاعتبار و امّا مأخذ اتّحٰادِهما عندهم فى الخارج من جهة الفهم الذى هو منْشأ دَليلِهِم الصّناعى هو انهم فهموا ان هوية الشىء هو الماهية و وجودها حصولها و لا مُغٰايَرة بينهما و هو الاتّحاد المراد و اذا فتّشتَ فيه وجدتَ موصوفاً و صفة مع ان تعليله عليل فان قوله و لاجل هذا كانت الوجودات المتعدّدة غير مختلفة نوعاً يعنى انّها متحدة فى النوع كالانسان اى الحيوان الناطق و هو متعدد فى الشخص كزيد و عمروٍ و كالخشب المتحد فى النوع المتعدّد فى الشخص اى فى الباب و السرير و غيرهما و هذا ظاهر فى كل الانواع و مع هذا يلزم ان هذه الوجودات تدخل تحت نوعِها كما تدخل الانواع منها تحت جنسها فلا فرق بين الوجودات و غيرها بخلاف ما قرره المصنّف و فى كلامى هذا بان ما به التميز هنا لايكون به الاتحاد كما سمعتَ سرّ غريب لبعده عن افهام المُدَّعِين لعدم القصور.

قال: «قال الشيخ الرئيس في المباحثات ان الوجود في ذوات الماهيات لايختلف بالنوع بل اذا كان اختلاف فبالتأكيد و التضعف (التضعيف. خ ل) و انما يختلف ماهيات الاشياء التي تناول الوجود بالنوع و ما فيها من الوجود فغير مختلفِ النوع فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لاجل ماهيّته لا لاجل وجوده انتهى كلامه. فالتخصيص في الوجود على الوجه الاول بحسب ذاته و هويته و امّا على الوجه الثاني فباعتبارِ ما معه في كل مرتبة من النعوت الذّاتية الكلّية».

اقول: يريد بنقل كلام الشيخ الاسْتشهاد على اتحاد الوجود في نفسه و ان تعدّده انما هو باعتبار تعدد موضوعاته فقول الشيخ: ان الوجود في ذوات الماهيات. اى في الوجودات التي لها ماهيات يعني بها ما سوى الوجود الحقّ يعني ان الوجود فيما له ماهيّة لايختلف بالنوع اى في نفسه بل هو شيء واحد بل اذا وُجدَ اختلاف فيه و تكثر فبسبب تأكيده في نفسه و تضعيفه كذلك كما في ظهور مراتبه على نوع التشكيك فيعرض له الشدة و الضعف مع بقاء الوحدة و صدقها عليه و انّما تختلف ماهيات الاشياء التي تناول الوجود بالنوع يعني انها يختلف (تختلف. خ ل) بالنوع فاذا اختلفت تلك الماهيات بانواعها تعددت تعلقات الوجود بها و ما فيها من الوجود المتعلق غير مختلف بالنوع فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لاختلاف فصليهما اللذين عندنا هما ماهيتاهما الاوليين و عند المصنف و عند القوم هما كالماهيتين و ما في زيد و الفرس من الوجود غير مختلف و هذا الوجود عندنا هو الحصّتان من الحيوان و عندهم هما كالحصتين و بالجملة كما ان اختلاف الانسان و الفرس انما هو لاختلاف فصليهما و الّا فحيوانيتهما غير مختلفة بالنوع كذلك اختلافهما انّما هو باعتبار ماهيتيهما فان ماهية الانسان غير ماهية الفرس مع اتّحاد وجودهما و لذا علّل الشيخ اختلاف الانسان و الفرس فقال لاجل ماهيته لا لاجل وجوده ففرع المصنف على ما قرّره الشيخ بيان ما قرّره هو فقال «فالتخصيص في الوجود على الوجه الاول» و الظاهر ان مراده بالاول تخصيصه بمراتبه و منازله في التقدم و التأخر و الغنى و الحاجة و الشدة «بحسب ذاته و هويّته» يعني به ما قال قبل في قوله: فبما فيه من شؤونه

الذّاتية و حيثيّاته العينيّة. فانه بحسب ذاته و هويته لانه حين كونه فی رتبته من الثبوت الازلی قائم فی القدم بما له من الشؤون الذاتية و الحيثيات العينيّة ای فی العلم الذی هو ذاته. تعالی عما يقولون علوّا كبيرا فتخصيصه فی هذه الرتبة و هی اوّل ما له من مراتب التعيّن بهذه الشؤون و الحيثيّات «و امّا علی الوجه الثانی» و هو تخصيصه بموضوعاته «فباعتبار ما معَهُ فی كل مرتبة من النعوت الذاتية الكلّية» و الّا فهو واحد بلا تعدّد لِذاٰتِهِ. و يحتمل ان يريد بقوله «علی الوجه الاول» و امّا تخصيصه بالواجبية فلنفس حقيقته المقدسة عن نقصٍ و قصور و بقوله «علی الوجه الثانی» تخصيصه بمراتبه و منازله الخ. بما فيه من شؤونه الذاتية و حيثياته العينيّة و من الوجه الثانی تخصيصه بموضوعاته و يؤيد ارادة الاحتمال الاوّل حسن ظنّی بالمصنّف تخفيفاً لشناعةِ القول و ان كان لايجدی نفعاً و جعلی له انه الظاهر من جهة تخفيف الشناعة و يؤيد المعنی الثانی قوله فی الوجه الاول «بحسب ذاته و هويته» كما قال فيه اوّلاً: فلنفس حقيقته المقدسة. و فی الوجه الثانی «فباعتبارِ ما معه فی كل مرتبة من النعوت الذاتية» كما قال فيه اوّلاً: بمراتبه و منازله فی التقدم و التأخر و الغنی و الحاجة و الشدّة و الضعف فبما فيه من شؤونه الذاتية و حيثياته العينيّة. و انّما لوّحنا بترجيح الثانی لما يلوّح به و يصرّح من وحدة الوجود بل و الموجود. هذا كلّه علی رأيه فی حكم الوجود من التوحد او التعدّد.

و امّا علی رأينا فلانتكلّم فی ذات الله تعالی لان مَن تكلّم فی ذات الله تعالی لايزداد عن الحق الّا بُعداً و انّما نتكلم فی الوجود الحادث الذی هو من نظائرنا فاقول كان الله عز و جل وحده و لا شیء معه يعنی انه مايعلم ان معه شيئا غيره و هو الآن علی ما كان ثم انه احدث الفعل بنفسه اعنی مشيته و ارادته و ابداعه و قدره و قضائه و ما اشبه ذلك من انواع افعاله ثم احدث به امكانات الاشياء الكلية و الجزئيّة علی نحوِ العموم و الكلية التی لايتناهی منها شیء فی الامكان و هذا هو العلم الذی لايحيطون بشیء منه مثلا امكان زيد احدثه بمشيته الامكانية فكان علی نحو الكلية فی جزئيّتِه فيمكن ان يخلق مما يمكن

ان يكون زيد منه قبل ان يكون كليا و جزئيا و انسانا و حيوانا و جنّة و ناراً و ملكا و نبيّا و شيطانا و ارضا و سماء و برا و بحراً و هكذا الى غير النهاية هذا امكان زيد فاذا خلق منه زيداً جاز ان يغيّر زيداً الى ما شاء مما ذكر و مما لم يذكر الى غير النهاية و هكذا كل شيء يمكن فيه كل شيء قبله و بعده فكان كلّ شيء ممكِناً بمشيته الامكانية و لا يعلم احدٌ من الخلق من ذلك العلم شيئا فاذا قلت زيد يمكن ان يكون كذا و ان يكون كذا بلا نهاية يعلم العارفون بالله ذلك و لكن لا يعلم احد من الخلق اى شيء منها يكون الّا اذا اخبر تعالى به او كوّنه و هو قوله و لا يحيطون بشيء من علمه الّا بما شآء تكوينه او الاخبار به فافهم فلذا قلنا كان كل شيء ممكنا بمشيته الامكانية ثم انه تعالى خلق نوراً و طينة طيّبَة و لم يكن قبلها شيء و هذا هو الماء و هو الوجود و هو الحقيقة المحمديّة (ص) و هو الامر الذى اقام به كل شيء فكان باعتِبار جهاته الست الظاهرة و الباطنة و مقبوله و قابله اربعةعشر ركناً لا غير فتكثر هذا الوجود و قابله و جهات نوره و جهات طينته اِلَى هٰذَا الْعَدَدِ خاصةً فخلق من شعاعه نوراً و من شعاع هذا النورِ نوراً فتكثَّرتْ تنزّلاته باشعته فى مراتبها ففى كل مرتبة تكثرت افراده من جهة المشخصات فالمتشخص وجود واحد موصوفى و مشخصاته صفاته من الجهة و الرتبة و الكم و الكيف و الوقت و المكان و الوضع و الاذن و الاجل و الكتاب و الاعمال الكونية و الشرعيّة و ما اشبه ذلك اصلها انفعاله و قابليته و هذه حدودها و متمّماتها و مكمّلاتها فتخصيص الوجود الحق بالواجبيّة هو و لا يعرف حقيقة ذلك الّا هو تعالى و لا كلام لنا الّا فى عنواناتِ معرفته و امّا الوجود المخلوق فلم يكن مذكوراً قبل كونه الّا فى امكانه و لم يكن مذكورا قبل امكانه بشيء و لا يعلم الله سبحانه ان فى الازلِ غيره و الازل ذاته و ليس فى ذاته شيء غير ذاته لا صورة و لا مثال و لا تعيّن و لا ما يصدق عليه اسم الشيء ثم امكنه فى امكانه لا من شيء و لا لشيء بمشيّته الامكانية فكان عنده بذلك مذكورا ثم كوّنه بمشيته التكونية (التكوينيّة. خ د) و هو العلم الذى يحيطون به اى المستثنى فى قوله تعالى الّا بما شآء يعنى ما شاء تكوينه او الاخبار بتكوينه ثم تكثرت الاشياء على

نحو ما ذكرنا اوّلا بقوابلها و حدودها و متمماتها و مكملاتها فى كل رتبة من مراتب ظهوراته فالواجب عز و جل ظهر بافعاله و مفعولاته و هو جل و علا لايظهر بذاته و لايتنزل بها و لايتغيّر عن حاله ابدا و ما سواه من الوجودات المحدثة تظهر بذاتها و بافعالها و باشعّتها و الوجود الاول منها الحقيقة المحمّدية و هو اول فايئض (فائض ظ) عن المشيّة الكونية و امكانه اوّل ما امكن بمشيّته الامكانية و هو امر الله الذى قامت به السموات و الارض و فيه قال الصادق عليه السلٰم فى الدعاء كل شيءٍ سواك قام بامرك. ثم خلق به ارضَ (الارضَ. خل) الجرز و الارضَ الميتةَ و هى قابليته التى ذكرها فى كتابه و هو الزيت فى قوله يكاد زيتها يضئ و لو لم تمسسه نار. فتخصيص هذا الوجود بذلك الزيت المسمى بالارض الجرز و بالارض الميتة لان هذا الوجود هو الماء المُسَاق الى الارض الميتة و الارض الجرز و تخصيص كل وجود حادث بتلك المشخصات لانها صفاته و هو الموصوف و كل شيء انّما يتخصص بصفاته و يتعدد بتفاوتها كالجهة مثلا و الرتْبة فبعض يخالف الاخر فى الجهةِ و ان وافقه فيها خالفه فى الرتبة و بالعكس و ان وافقه فيهما خالفه فى الكم او فى الكيف و هكذا فالتكثر من المشخصات و هى صفات وجودية و المتشخصات وجودات موصوفيّةٌ فهو وُجودٌ واحد كالمداد فى الكتابة للحروف المتكثرة المختلفة بمشخِّصٰاتِها لانّ الوجود هو المادة المطلقة و تعدده كتعدد الباب و السرير و السفينة من الخشب و انّما اكرّر التَّعْريف حرصاً على التفهيم و مع هذا التّكرير و الترديد فان فهمتَ المراد فانت انت و الله سبحانه ولى التوفيق.

و امّا قول المصنّف «فباعتبارِ ما معه» فليس كما قال و ان كان اللفظ صحيحا الّا انه لم يرد المصحح اذ الوجود ليس معه شيء غيره نعم يمكن فيه بالفِعْل التكوينى اظهار ما بالقوّة الى الفعل كالكسر فانّه ليس فيه شيء غيره و لكن بالفعْل يظهر ما يمكن منه و هو الانكسار الذى به يتمكن من الظهور و يتشخص.

قال: «و لايبعد ان يكون المراد بتخالف الموجودات نوعا كما اشتهر من

المشّائين هذا المعنى اذ هو بعينه كتخالف مراتب الاعداد انواعاً بوجه و توافقها نوعاً بوجه فانها يصح القول بكونها متّحدة الحقيقة اذ ليس فى كل مرتبة من العدد سوى المجتمع من الوحدات التى هى امور متشابهة و يصح القول بكونها متخالفة المعانى الذاتية اذ ينتزع العقل من كل مرتبةٍ نعوتاً و اوصافاً ذاتية ليست ثابتة لغيرها و لها آثار و خواصّ متخالفة يترتّب عليها بحسب احكام نفسه ينتزع من كل مرتبة لذاتها خلاف ما ينتزع من مرتبةٍ اخرى لذاتها فهى بعينها كالوجودات الخاصّة فى ان مصداق تلك الاحكام و النعوت الكلية ذواتها بذواتها فاتقن ذلك فانه من العلوم الشريفة».

اقول: يريد ان ما ذكره لايبعد ان يكون مراد المشائين فى تخالف مراتب الاعداد انواعاً مطابقا لمراده فى التمثيل بناء منه على ان الاعداد و مراتبها غير الوجودات و مراتبها او على المغايرة بين الوجود و الموجود و الّا فعلى ما ذكره فى كتابه الكبير كما تقدم النقل عنه ان الاعداد منها لان لها وجودات بنسبتها فالكلام فيهمَا وَاحِدٌ فانّ مراتب الاعدادِ تَخْتلِفُ انواعاً بوجهٍ كالآحَادِ و العشرات و المِئات و تتوافق نوعاً بوجهٍ فتخالفها من جهة اختلاف كم افرادها و مراتبها كثرةً و قلّة و الكثرة و القِلّة احد المشخصات الموجبة باختلافها للتعدّد و قد اشار المصنف الى اختلاف كمّها فى الافراد و المراتب فى تعليله تخالفها بقوله اذ ينتزع العقل من كل مرتبةٍ نعوتاً و اوصافا ذاتيّة ليست ثابتة لغيرها اى ليس نعتُ واحدٍ منها ثابتاً لغيره و توافقها لاتّحاد حقيقتِها لِتألُّفِ كلٍّ منها من هيئات الواحد كما قال المصنّف اذ ليس فى كل مرتبةٍ من العدد سِوى المجتمع من الوَحَدات التى هى امور متشابهة و المراد بالوحدات جمع وحدة و هى صفة الواحد لان الاعداد كالخمسة مركب من خمس صفات و امثالٍ من الواحد اذ الواحد متعدّد بامثاله فى كل عددٍ بقدرِ تعدد قوابله كتعدد امثال الوجه الواحد عند مقابلة المرايا المتعدّدة و استدل على صحة القول بتعدد انواعها باعتبار و اتّحادها باعتبار بحمل التخالف عليها بوجه و الاتّحاد بوجه بناء على طريقتهم من الاعتماد على صحة الحمل سواء كان اوّليا ذاتيا او صناعيا متعارفاً و جعل

اختلافها من امور ذاتيّة لها لما يدرك العقل منها من كونها اوصافا ذاتية لهاو اتّحادها من اجتماعها من صفات متماثلة لكونها امثال الواحدو بالجملة فقد جعل اختلاف مراتب الاعداد من مغايرة اوصاف ذاتية بعضها لبعض و اتحادها من تألّفها من وحدات متشابهة كما جعل اختلاف الوجودات فى مراتبها و منازلها باحوال ذاتيّة لها و اتّحادها لكونِها من نوع واحدو نحن نقول انّ الغَلط نشأ عليه من ترتيب مقدّمات ادلته المعنوية لا من مادتهاو الاشارة الى بيان الغلط فيها ان الاعداد كلها مركبة من هيئات الواحد و امثاله فنفس الامثال على طريقته هى مثال الوجود لان الوجودات عنده كالموادّ و الاشياء تتركب من الموادّ و الصور و القوام للمواد و الاحكام للصور كما ذكرنا سابقا من ان السعادة و الشقاوة انما هو فى بطن الام اى الصورة لا فى المادة كما ترى فى الصنم فان القبح فى صورته لا فى المادة التى عمل منها الصنم و عنده كذلك ان الشقاوة و السعادة انما هى فى الماهية لا فى الوجود و مادة الاعداد نفس الوحدات و امّا ما لحقها من الكثرة و القلّة و الزوجيّة و الفرديّة و الوقوع فى الاولى مرتبة الاحاد او العشرات او المئات و ما لحق ذلك من التمامية و الكمالية و الكمال الظهورى و الكمال الشعورى و النقص و الزيادة و ما اشبه ذلك فهى لواحق لمتممات او متممات و كل ذلك هو الصورة و الصورة خارجة من الوجود داخلة فى الشىءو اَمّا عندنا فهى خارجة من الموصوف داخلة فى مطلق العدد كما ان تلك الشؤون التى جعلها ذاتية للوجودات و هى المخصّصة لها ليست ذاتيّة لها لان الوجودات هى الموصوفات و هذه المخصّصات صفات خارجة عنها نعم هى داخلة فى مطلق الوجودات اعنى الموجودات لانّها الركن الاسفل منها و هى الفصول و الفصول ليست ذاتيّة للاجناس و انما هى ذاتيّة للانواع لانها الركن الاسفل فالمشخّصات و المخصّصات ليست ذاتية من الحِصَص و ان كانت اجزاء من الانواع و الاشخاص و الحِصص هى الوجودات فتشخّصها و تخصّصها بامورٍ خارجةهذا على اعتبار الوجود بالمعنى الذى نتوافق معهم فيه .و امّا على المعنى الذى نختَصّ بهِ و هو ان الموجود كزيد و الفرس و الشجرة و الجدار

بلحاظ كونه اثراً لفعل الله و نوراً لِلِهِ سبحانه نسمّيه وجوداً و بلحاظِ كونه هو هو نسمّيه ماهيّة و مشخِّص هذا الوجود عندنا هو الماهيّة اى ماهيته لتوقّف ظهوره او تعيّنه فى الوجود و الحصول عليها لا فى الوجدان عند نفسه لانه اذا وجد نفسه انما يجد ماهيّةً اذِ الوجود لايَجِدُ نفسه الّا الوجود الذى ليس له ماهيّة غيره عز و جل فانه من حيث هو وجود عين ماهيته و ذات نفسه بلا مغايرة لا بالاعتبار و لا بالفرض فلا تعدّد فيه بكلّ اعتبار مطلقا.

و قول المصنّف «اذ ينتزع العقل من كل مرتبة نعوتا و اَوْصافاً ذاتيّة ليسَتْ ثابتةً لغيرها» الخ. هو ما قلتُ لك انّ الغلط نشأ عليه من ترتيب مقدمات ادلّته المعنوية لا من مادتها كما اشرتُ لك فى بيانه لانه يرى انّ هذه المنتزعات ذاتيات للمراتب اى اطوار الوجود فى تنزلاته و هى لاتتمشى على قوله انّ الوجود و الماهية جزءان للموجود سواء فرض اتحادهما ام تعدّدهما لانّ المراتب لاتثبت له من حيث هو هو و انما تثبت له بضميمة اسباب المرتبة الخارجة بالنسبة الى الحصّة لا بالنسبة الى الموجود فانّها فى الحقيقة ركن ماهيّته و امّا على لحاظِنا الثانى من كون الوجود كون الموجود اثرا و من كون الماهيّة كونه هو هو فتدخل المرتبة و ما يلحق لها فى الوجود مِنْ (حيث. خل) هى نور الله و اثر فعل الله لا من حيث هى هى و الحاصل مجمل القول ان المخصّص و المشخّص لو كان ذاتيا للمشخَّص و المخصّص لمافارق التخصيص و التشخيص كما قلنا فى الواجب و انما مشخّص الحادث ليس ذاتيّا له فيبقى فى مقام الفناء ينتظر حصول مخصّصه فاذا وجد تخصّص و الّا فلا فليس ان مصداق تلك الاحكام و النعوت الكلّية ذواتها بذواتها كما توهمه المصنّف فاتقن ذلك فانه من العلوم الشريفة.

قال: «المشعر السابع - فى ان الامر المجعول بالذات من الجاعل و الفائض من العلة هو الوجود دون الماهية و عليه شواهِد: الاول - انا نقول ليس المجعول بالذات هو المسمى بالماهية كما ذهب اليه اتباع الرواقيّين كالشيخ المقتول و من تبعه و منهم العلّامة الدوانى و من يحذو حَذوه و لا صيرورة

الماهيّة موجودة كما اشتهر من المشّائين و لا مفهوم الموجود من حيث هو موجود كما يراه السيد المدقّق بل القادر بالذات و المجعول بنفسه فى كل ما له جاعل هو نحو وجوده العينى جعلاً بسيطا مقدّسا عن كثرةٍ تستدعى مجعولاً و مجعولا اليه».

اقول: قوله فى العنوان «فى ان الامر المجعول» اى المصنوع بالذات احترازاً عن المجعول بالعرض و التبع من الجاعل يعنى المعبود بالحق عز و جل و الفايئض (الفائض ظ) اى البارز و عبّر عن هذا الظهور بالفيض لان المفاض يكون ظهوره متّصلا سيّالاً كظهور الماء من اليَنبوع من العلّة و المراد بالعلّة هنا هو المعبود بالحق تعالى هو الوجود دون الماهيّة و فيه اشارة الى ان الماهية غير مجعولة فاوّل ما يحتاج التنبيه عليه قوله «المجعول بالذات من الجاعل» ظاهر هذا الكلام ان الوجود مجعول بغير واسطة و لا تبعاً لمجعولٍ و فيه ان الجعل مستلزم لتوسّط الفعل بين الفاعل و مفعوله لانّه غير معقول احداث مفعول بغير متوسط و لعلّ هذا عند التنبّه اليه مما لا اشكال فيه و ان كان كثير منهم يعبّر بعبارةٍ ظاهرها انه ليس الّا ذات الفاعل و ذات المفعول لا غير الّا انّك اذا نبّهته على ذلك اعترف بوجود الفعل الّا اذا كان المفعول هو البارز بنفسه من غير صنعٍ من الفاعِل نعم ظاهر كلام كثير منهم ان الفعل امر اعتبارى نسبى و ليس شىء فى الحقيقة الّا الفاعل و المفعول و الحقّ انّ فعل الله سبحانه ذاتٌ تذوّتتِ الذوات منه بل تحقّق اعظم المفاعيل بالنسبة الى تحقّقه كنسبة الشعاع فى التحقق الى تحقق المنير و هو آدم الاوّل و على هذا فالجاعل هو الله سبحانه و الجعل هو فعله و المجعول هو الوجود و هو الفائض الذى افاضه الله سبحانه بفعله لا من شىء بل بالاختراع لا من شىء و لا لشىء و اطلاق العلّة على ما قلنا على الله سبحانه مجاز للبيان و الّا فليس هو علة بل العلّة فعله و هو قول امير المؤمنين عليه السلام علّةُ ما صَنَع صُنْعه و هو لا علة له ه، فقوله «فالفائض من العلة هو الوجود» معناه عنده ان الفائض من ذات الله هو الوجود بناء على مذهبه من ان الوجود حقيقة واحدة فالوجود الصرف البحت هو الله سبحانه و الوجود المخلوط بالماهية هو

تنزل الصِّرف البَحْت الى مراتبه و منازله فيتكثر بتكثّر شؤونه الذاتية لان كل ما كان في الامكان من الذوات و الصفات فهو في ذاته بنحوٍ اشرفَ و امّا عندنا فالفائض من العلة التي هي فعله تعالى هو الوجودات الجوهريّة و العرضيّة و معنى كونه فايئضاً (فائضا ظ)هو كونه مخترعاً به لا من شيء و لا لشيء اذ لم يكن له ذكر قبل هذا الفيض.

و امّا الماهية فقد وقع فيها اختلاف كثير و قد ذكر الشيخ لطف الله البحراني لطف الله به في رسالة له طويلة وضعها في حكم الذهب و الفضّة و الابريسم في لبسه و الصلوٰة فيه كثيراً من الاقوال في الماهية قال: اعلم ان العلماء و الحكماء اختلفوا في الماهية هل هي مجعولة ام لا فقال بعضهم بجعل الماهياتِ مطلقا و بعضهم لم يقل بل قال بعدمه مطلقا و بعضهم فرق بين مرتبتها في الاعيان و مرتبتها في العين فقال به في الثانية دون الاولى و بعضهم جعله متعلقا اوّلاً و بالذات بها و بالوجود ثانيا و بالعرض فجعل الوجود تابعا لجعلِ الماهية على معنى انه لايحتاج الى جعل جديد و بعضهم على العكس من ذلك و بعضهم عكس فجعله في الاولى بمعنى انها فائضة منه سبحانه دون الثانية و بعضهم جعله متعلّقا بها و اطلق و بعضهم قال بمعنى انها فائضةٌ منه سبحانه بتجلياته الذاتية بصور شؤونه المستجِنَّة في غيب هويّة ذاتِه بلا تخلل ارادة و لا اختيار بل بالايجاب المحض و بعضهم قال انها ليست مجعولة بل هي صور علميّة للاسماء الالهيّة التي لا تأخر لها عن الحق تعالى الّا بالذات لا بالزمان فهي ازليّة ابديّة غير متغيّرة و لا متبدّلةٍ و بعضهم قال و المراد بالافاضة التأخر بحسب الذات لا غير و بعضهم قال بجعل استعداداتها ايضا و اطلق و بعضهم قال بمعنى انّها فائضة من الحق سبحانه الخ. من غير طلبٍ منها اليه و بعضهم قال بطلبٍ منها بلسان حالها اليها و بعضهم لم يقل بافاضتها بل قال بعدمه و بعضهم قال انها من مقتضياتها و مقتضى الذات لايتخلف عنها الى غير ذلك مما تضمنته تلك العبارات عنهم انتهى. و المصنّف يذهب الى انها غير مجعولة اوّلا و بالذات و لم تشم رائحة الوجود و انما هي مجعولة ثانياً و بالعرض و تحقّقها تبع لتحقّق

الوجود و لذا قال ان المجعول اوّلا و بالذات هو الوجود دون الماهية .

ثم قال فى الشاهد الاول ليس المجعول بالذات هو المسمّى بالماهيّة كما ذهب اليه الرواقيون القائلون باعتبارية الوجود و انما المجعول هو الماهية اى الموجود الخارجى و منهم الشيخ المقتول و من تبعه كالعلّامة الدوانى التفاتا الى ان الموجود فى الخارج هو الماهيّة و لا شىء غيره الّا ما نعتبره و نفرضه فى الذهن من موجودية هذا الخارج و لا الموجود بالذات صيرورة الماهية موجودة كما اشتهر من المشائين و قيل ان مرادهم ان اتصاف الماهية بالوجود فيكون من باب اضافة الصفة الى موصوفها فيكون المعنى على هذا ان المجعول بالذّات هو الماهية المتّصفة بالوجود يعنى انها هى الموجودة فالوجود المحمول عليها هو النّسبى او كونها موجودة اى مجعولة بنفسها و يكون الوجود قد ضمّ اليها للتعبير عن كونها مجعولة بجعل الجاعل و ربّما وجّه كلامهم بمعنى ما قال الشيخ فى جواب من سأله عن هذه المسألة و هو حين السؤال يأكل مِشْمِشاً قال لم يجعل الجاعل المشمش مِشمِشاً بل جعل المشمش موجوداً يعنى انه احدث وجود المشمش و هذا يلايئم (يلائم ظ) مراد المصنف من ان الجاعل جعل وجودَ الماهية فلمّا لم تكن لذاتها شيئا و انّما هى لازمة لوجودها اتّحدَتْ به يعنى لم يكن لها فى الجعل نوع اعتبار غير جعل الوجود و لا الموجود بالذات مفهوم الوجود من حيث هو كما يراه السّيد شريف و يكون مصداقه الموجود الخارجى الذى هو لازم له من حيث هو موجود و انت خبير بان الفائض الاوّل انّما اطلق عليه الوجود الذى هو صورة المصدر لانه الصادر من جهة ان ذلك الحصول فى مقابلة عدمه فاطلق على الموجود مبالغة فى مناسبة التسمية به لان الموجود انما هو شىء بالايجاد و الايجاد معنى فعلى و الموجود معنى مفعولى و المصدر يصدق عليه لان المفعول ثمرة الفعل و اثره فكل صادرٍ اوّلا و بالذات يكون احق باسم الوجود الذى هو فى الاصل حدث حصَلَ من الايجاد . و اذا قطعنا عن الاقوال و الاصطلاحات ظهرت لنا الاشياء بما البسها الله سبحانه من الاسم و اذا نظرنا اليها بنظر ما قيل فيها و ما اصطلحوا عليه من العبارات تسهيلاً لمطالبهم و

اختصاراً فى التعبير ظهرت الاشياء لنا بما البسوها من حلل مراداتهم و لم نر عليها الحلل التى البسها جاعلها جل و علا فلاجل هذا غطّت العبارات اغلب الحقائق عن ابصار الناظرين فبهذا النظر لم نعرف الّا ما قالوا و هم بَعضهم من بعضٍ كما قال اميرالمؤمنين عليه السلام : ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها فى بعض و ذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجرى بامر الله لا نفاد لها ه، فانت اذا اردتَ ان تعرف الاشياء كما هى فانظرها فى الحلل التى البسها جاعلها لان تلك الحلل علامات على المراد منها فافهم فاذا نظرنا الى الاشياء من غير التفات الى كلام القوم اصلاً وجدنا انّ الجاعل عز و جل اوّلاً جعل الذوات و الموصوفات ثم جعل منها صفاتها و لم نجد موصوفاتٍ للاشياء غير انفسها فقد جعلها بذاتها لا بشىء و الّا لكان موصوفاً لها و هو اظهر منها و لمّا كان الشىء قبل الجعل عدماً و نفيا كان بعد الجعل وجودا و هو الموجود على نحو ما ذكرنا سابقاً فمن قال باعتبارية الوجود لم يجعله مجعولاً و اذا لم يكن مجعولا لم يكن به جعل المجعول و هذا ظاهر لايحتاج الى الطلب و من قال بالمفهوم الذى هو انتزاعى فى الحقيقة يكون مجعولا من غيره فلايكون ذلك الغير مجعولاً به و الا لزم الدور و لو قيل فى تصحيحه انّه ليس بانتزاعى لم يقبل منه و لو فرض لكان ضعيف التحقق لايبنى عليه ما هو اقوى منه و من قال انه عارض مقوّم لمعروضه فاسوأ حالاً و من قال بانه ماجعل المشمش مِشْمِشاً بل جعل المشمش اى جعله موجودا بمعنى انه خلق وجوده و لم يجعله اى الوجود موجوداً فكما قبله فى البطلان فان الجاعل جعل المشمش وَ جَعْلُ المِشْمِشِ مشمشاً شىء اخر غير الاوّل و الّا لماقال لم يجعل المشمش مشمشاً فمَنْ جَعَلَ الثانى هل هو الجاعل للاول ام المشمش هو جاعل نفسه مشمشاً ام غيرهما فان قلت ان كون المشمش مشمشا شىء فهو مخلوق فمن خلقه و ان قلتَ ليس بشىء فلم نَفيتَه و قلتَ لم يجعل المشمش مشمشاً . ثم هل كان اللفظ الدال عليه مهملاً امْ لا فان قلتَ لو قيل به لزم الجبر فى التكليف قلنا انت قل به لانه حق و لاتنكر الحق خوفاً من ان يلزمَك القول بالباطل اذ لكل مسألة من حق او باطلٍ جوابٌ حَقٌّ فاطلبه من اهله

و قد دلّت اخبار الائمة عليهم السلام على كثيرٍ من نظائرِهِ و انّما اَراد بقوله بل جعل المشمش موجوداً ان المشمش لمّا لم يكن شيئا لذاته و انما هو شيء لازم لوجوده اتّحدَ بهِ و هذا توجيه لكلامه من اتباع المصنّف و هو غير ظاهر كلامه و انما ظاهر كلامه القول بالاعيان الثابتة فى العلم الغير المجعولة و انّما المجعول وجوداتها.

و التّحقيق فى بيان الوجود و الماهية انّ الذات الحق هو الواجب عز و جل و انّ الخلق كلهم ذوات باعتبارٍ و اعراضٌ باعتبار فالعلّة ذات لمعلولها و هو بالنسبة اليها عرض و بالنِّسبةِ الى معلوله و صفته ذات و هذا حكم كل الاشياء كلّها فالوجود اَثرٌ و صفةٌ للايجاد الذى هو الفعل مثل ضَرْباً فانّه اثرٌ و صِفةٌ لضرَبَ فلمّا احدثَ بفعله الوجود لزمتْه هويّته و هى الماهيّة و لا تحقّقَ له بدونها لانه هو جهة الشيء من ربّه و هى جهته من نفسه هذا فى الوجود الذى هو مادة الشيء و الماهيّة الّتى هى صورته اعنى انفعال المادة و بهذا النظر حكم الوجود الذى هو الشيء المركب الخارجي و حكم ماهيته لانّ الوجود الركنى الاول (الاولى. خ ل) خلق بالفعل اوّلا و بالذات و انفعاله ثانيا و بالعرض و هما مخلوقان فهما اثر فعله تعالى و هو الوجود اعنى الشيء المركب الخارجى و جهته من نفسه هى الماهية و هى اثر الوجود و صفته و هو اثر الفعل و صفته فتفهّم هذا المعنى المكرر المردّد فالفاعل بفعلِهِ يفعل و القادر بفعلِهِ يصنع و الجاعل بفعله يعمل فليس القادر بالذات انه يعمل بذاته بل القادر بالذات يعمل بالفعل و المجعول بنفسه فى كل ما لَهُ جاعل هو نحو وجوده و المراد على الوجه الحق بالمجعول الاوّل الذى هو ركن زيد مثلاً و هو مادته التى لم تذكر الّا فى عالم الامكان و ذلك بجعلٍ بسيط و هو رأس من رؤوس مشيّة الله و فعلِه خاص بمادّة زيد لم يبرز تشخّصه الخاص بمادة زيد الّا بها خاصة و صورة زيد التى لم تذكر الّا فى مادته بجعلٍ خاصٍّ بها تابعٍ لجعل مادّته مترتب عليه احدثه الله سبحانه فكان ايجاد مادة زيد بجعلٍ و صورته بجعلٍ من جعل مادته و هما معاً جعلان ضمّ احدهما اى الثانى الى الاخر اى الاول فهذانِ الجَعْلان فيما من الله

سبحانه تكوين و مجعولهما وجود بالمعنى الثانى و فيما من العبدِ تكوّنٌ و مجعولهما ماهيّة بالمعنى الثانى فكان للوجود و الماهيّة معنيان المعنى الاول هو المادة و الصورة و المعنى الثانى هو كونه اثر فعل الله تعالى و كونه هو هو و قول المصنف «جعلا بسيطا مقدساً عن كثرةٍ تستدعى مجعولاً و مجعولا اليه» يريد انه جعلٌ يُفيدُ الشيء لا غير و على هذا فالماهيّة لم تكن مجعولةً بهذا الجعل لانّها ان كانت مجعولةً به بان يكون لها حظ فى الجعل كان الجعل على رأيهم مركّبا فيكون حينئذٍ يفيد الهيئة التركيبيّة الحمليّة و ان لم يكن لها حظّ فيه كان الجعل بسيطا و لكنه يمتنع وقوعه لان المجعول لا بدّ و ان يقْبل الجعل و جهة قبوله الجعل التى هى انجعَاله غير جهة جعله و يستحيل تعلق بسيط من جهة بساطة تعلّقه بشيئين متغايرَيْن و لو تعدّد تعلّقه لم تكن (لم يكن . خ ل) بسيطَ التعلق و لهذا كان قولك جعلت الطّين خزفاً اذا كان الجعل متعلقاً بجعل الطين و جعل الخزف من الجعلِ المركب لانّه جعلان و لو لم يكن الطين متعلق الجعل كان الجعل انما افاد الخزف خاصة و هو البسيط فهو كقولك جعلت الخزف .

قال : «اذ لو كانت الماهية بحسب جوهرها مفتقرة الى الجاعل لزم كونها متقوّمة به فى حد نفسها و معناها بان يكون الجاعل معتبراً فى قوام ذاتها بحيث لايمكن تصوّرها بدونه و ليس كذلك فانا قد نتصوّر كثيراً من الماهيات بحدودها و لم نعلم انها هل هى حاصلة بعدُ ام لا فضلاً عن حصول فاعلِها اذ لا دلالة لها على غيرها و من الماهيات الموجودة ما نتصورها و نأخذها من حيث هى هى مع قطع النظر عما سِواها اذ هى بهذا الاعتبار ليست الا نفسها فلو كانت هى فى حد نفسها مجعولة متقوّمة بالعلّة مفتقرة اليها افتقارا قواميّا لم تكن بحيث يمكن اخذها مجردة عما سواه و لا كونها مأخوذة من حيث هى هى كما لايمكن ملاحظة معنى الشيء الّا مع اجزائه و مقوّماته» .

اقول : لمّا ذكر الاشارة الى دليل ان المجعول بالذات هو الوجود لانه بجعلٍ بسيط منزّه عن كثرة يستدعى مجعولا و مجعولاً اليه بان اسم الوجود يصدق اطلاقه على الوجود القديم و الوجود الحادث بالاشتراك المعنوى و بان

الحادث انّما هو تنزل القديم فى مراتبه و منازله بشؤونه الذاتية و بان تخصيصه بنفسه ان كان صرف الوجود و خالصه و ان كان المشوب فتخصيصه بالشؤون الذاتية الى اخر ما تقدم و مراده هو و اتباعه بان الوجود الحق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا كالبحر و الوجودات المشوبة كالامواج و ان الوجود الحادث لا يقبل العدم و انما يختفى برجوعه الى ما منه بدئ الى غير ذلك لانه عندهم حقيقة واحدة بسيطة و التّكثر عارض حتى ان الملا محسن فى الكلمات المكنونة قال: الذات واحدة و النقوش كثيرة فصح انه ماوجد شيئا الّا ذاته و ليس الّا ظهوره انتهى. فلمّا كان الامر عندهم هكذا و بناء اعتقادهم على هذا كانت الماهية يعنى بها ماهيات الاشياء ليست شيئا فى نفس الامر الّا فى الاعتبار و الفرض فلهذا اخذ فى بيانها بما هو خلاف الوجود فكل ما اثبت لماهية زيد مثلا نفاه عن وجوده و بالعكس حتى لو شئت ان تعرف احدهما عرفته بنقيض صفات الاخر فقال «اذ لو كانت الماهية بحسب جوهرها مفتقرة الى الجاعل لزم كونها متقوّمة به» و كلامه هذا يفيد ان الوجود الحادث بحسب جوهره مفتقِرٌ الى الجاعل و متقوّم به و هكذا فى سائر العبارات يعنى لو ان الماهية صادرة عن الجاعل لكانت مفتقرة اليه بحسب ذاتها و لو كانت مفتقرة اليه لكانت متقوّمة به فى حد نفسها و معناها بان يكون الجاعل معتبراً فى قوام ذاتها مأخوذاً فى حدِّها بحيث لا يمكن تصوّرها بدونه و ذلك كما لوّح اليه فى امر الوجود الحادث و لا شك انّ الجاعل للاشياء لم يكن مأخوذاً فى حقيقة ماهية زيد و تصوّرِها فلاتكون مفتقرة اليه فلاتكون مجعولة له و نقول عليه هذا الوُجود الذى ميّزته عن الماهية هل هو موصوف ام صفة فان جعلته موصوفا امكن اخذه مجرّدا عنْ جاعله كما فى الماهية و على قولك يلزمك الّاتعلم هل هو حاصلٌ ام لا الا ان تلتجئ فى حصوله الى لفظه (لفظ . خ ل) اسمه و ان جعلته صفةً لزمك تقدّم موصوفه عليه و ان جعلتَ موصوفه الواجب تعالى كان معروضاً للحادِث و التزامه بذلك كما يأتى يبطله ما سمعتَ و تسمع . و انت هداك الله ايها الناظر فى كتبهم اذا نظرت بعين عقلك رأيت ان هذه امور لاتجرى على مذهب المسلمين فان قواعد مذهبهم ان

كل ما سوى الله سبحانه فهو مخلوق لله و السبب الذى اوقعهم فيه انهم سمعوا كلام الحكماء الاوائل و اساتيذهم الانبياء عليهم السلام يقولون انّ الله سبحانه هو الذى خلق الاشياء و ربّما لم يقولوا بفعله ففهم هؤلاء ان الايجاد و الافاضة بذاته تعالى لا بفعله و لذا يقولون ذاته البحت البسيط هو مبدأ الفيض و هو علة الاشياء و لو انهم تنبهوا الى شيئين احدهما ان الفاعل و الجاعل لايفعل شيئا بغير فعلٍ و ثانيهما ان المفعولات لاتتركب من الفعل و لا من الفاعل بل المفعول يتركب من المادة و الصورة كالكتابة فانها لاتتركب من فعل الكاتب الذى هو حركة يده و لا من ذاته و انّما تتركب من المداد و الصورة. فاذا تنبهوا الى هذين الشيئين تنبّهوا الى شيئين آخرين احدهما ان كل ما يتصوّر فى الاذهان و تدركه العقول مما وضع له لفظ يدل عليه و مما تدركه الحواس و كل شىء سوى الله فهو مخلوق لله تعالى و ثانيهما ان الواجب تعالى لايكون من شىء و لايكون منه شىء و لا يحل فى شىء و ليس فيه شىء و لايقترن به شىء فلو انهم تنبّهوا لهذه الامور لماوقعوا فى هذه الامور الشنيعة و الاعتقادات الفظيعة (ظ). فاذا عرف ان الحادث انما يحتاج الى فعل الفاعل و انما يتقوم به من المادة و الصورة اللتين من نوعه و الماهيّات تحتاج الى الجاعل من جهة فعله و الجاعل ليس من نوعها لتتركب ذاتها منه و اذا كان كذلك جاز تصوّرها بحدودها و لم يدخل فيها لانه لايدخل فى شىء و لايدخله شىء.

و قوله «فانا قد نتصوّر كثيرا من الماهيات بحدودها» الى قوله «اذ هى بهذا الاعتبار ليست الّا انفسها» صحيح و هو الدليل على انها مجعولة لانها متصورة محدودة كما قال الصادق عليه السلام: كل ما ميّزتموه باوهامكم فى ادقِّ معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود اليكم. فقوله عليه السلام مثلكم له معنيان احدهما ان كل ما ميّزتموه فهو حادث مخلوق كما انكم حادثون مخلوقون و ثانيهما انه مثلكم اى انه صفتكم مخلوق منكم او بكم او عنكم و لِقوله (ع) مردود عليكم معنيان احدهما انه غير مقبول منكم اذا توهّمتم انه الله تعالى و ثانيهما ان كل شىء يرجع الى ما منه خلق و الى مبدئه و انتم مبدأ ذلك المتوهم و منكم خلِق.

و قوله «فلو كانت هى فى حد نفسها مجعولة متقوّمة بالعلة مفتقرة اليها افتقارا قِواميّا» غير مقبول منه بل المقبول انها فى حد نفسها مجعولة و كيف لاتكون ماهيّتك مجعولة و انت تخاطبنى و اخاطبك و اقول لك انتَ و تقول انا فمن المخاطب و مَن المتكلم و من المَعْنِيُّ بانت و انا الّا ماهيّتك لانّ وجودك لا انيّة له و انّما الانّيّة للماهيّة و هذه الانّية هى التى بها تعصى و بها تتبع الشهوات و لا شىء من الوجود كذلك فافهم ان كنتَ تفهم. فهى بلا شكٍّ مجعولة متقوّمة بمادّتها و صورتها لا بالعلّة فان العلّة لا يتقوّم بها المعلول الّا تقوّم صدور و الذى يتقوم به المعلول تقوّم صدور هو الفعل لا الفاعل انظر الى الكلام فهو يتقوم بحركة المتكلم بلسانه و اسنانه و لهاته لا بذات المتكلم نعم المعلول يتقوم تقوّماً ركنياً بمادته و صورته و متمماتها لا بالعلة كما مثّلنا فى الكتابة مفتقرة اليها فى الصدور خاصة افتقارا قِواميّاً اى ركنيّاً و هذا انما يكون بالمادة و الصورة خاصّة. فاذا اردت اخذها فى الذهن فان اخذتها من حيث كونها اَثراً و نوراً كما تقدم بيانه لم يمكن اخذها مجردة اذِ العرض و الاثر من حيث كونه عارضاً و اثراً لم يؤخذ الّا منضمّا الى معروضه و مؤثره و هى حينئذٍ وُجودٌ بالمعنى الثانى كما ذكرنا اوّلاً فراجع و ان اخذتها من حيث هى هى لم يمكن اخذُها الّا مجرّدة و هى حينئذٍ ماهية مثلاً انت اخذتك من حيث انت انت لانحتاج (لاتحتاج. خ‌ل) فى تصورك الى شىء غيرك فانت الآن ماهية و ان اخذت انّك اثر و نور فذلك وجود لا يؤخذ مجرّداً. و امّا بناء استدلاله هذا على قواعد لا يصح منها شىء فكذا ما بنى عليها لانه بنى على ان الجاعل مأخوذ فى ذات المجعول و ذلك باطل فان الكاتب لا يؤخذ فى ذات الكتابة و على ان الفاعل فاعل بذاته و هذا باطل فان الكاتب كاتب بحركة يده و على ان كثيراً من الاشياء ليست مخلوقة لله تعالى اما لكونها اموراً اعتبارية و هى عدميّة او لانها من مخترعات النفس اوْ انّها حملية صناعية لا وجود لها الّا فى الاذهان استبعاداً منهم ان يكون خلق بحرا من زيبق او رجلا له الف رأس فقلتُ لهم نعم خلقه الله قالوا ارنا ايّاه و لقد اريتهُم اياه مرّة بعد اخرى و لكنهم لا يبصرون و لقد روى الصدوق فى اول كتابه العلل

بسنده الى ابى الحسن الرضا عليه السلٰم قال يعنى السائل قلت له لم خلق الله عز و جل الخلق على انواعٍ شَتّى و لم يخلقه نوعا واحداً فقال لئلّايقع فى الاوهام انه عاجز و لاتقع صورة فى وهم احَدٍ الّا و قد خلق الله عز و جل عليها خلقا لئلّايقول قائل هل يقدر الله عز و جل على ان يخلق صورة كذا و كذا لانه لايقول من ذلك شيئا الّا و هو موجود فى خلقه تبارك و تعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شىء قدير ه، و غير ذلك مما هو صريح فى ان كل ما سوى الله تعالى فهو خلق الله عز و جل و صنعه و عباده و ممّا قالوا به ان الموت معنى عدمى اعتبارى و الله سبحانه يقول الذى خلق الموت و الحيوٰة . و روى الفريقان من الخاصة و العامة ما معناه انه اذا دخل اهل الجنّة الجنّة و اهل النارِ النارَ اُتِى بالموت فى صورة كبش املح فيذبح بين الجنّة و النار و ينادى منادٍ يا اهل الجنة خلود و لا موت يا اهل النار خلود و لا موت ه.

قال : «فاذن اثر الجاعل و ما يترتب عليه ليس هو هى بل غيرها فاذن المجعول ليس الا وجود الشىء جعلا بسيطا دون الماهية الّا بالعرض فان قلتَ فعلى هذا يلزم ان يكون وجود الجاعل مقوّما للوجود المجعول غير خارج عنه مثل ما لزم من جعل الماهية و مجعوليتها قلتُ نعم لا محذور فيه فان الوجود المجعول متقوم بوجود علته تقوّم النقص بالتمام و الضعف بالقوّة و الامكان بالوجوب و ليس لك ان تقول نحن نتصوّر وجود المعلول مع الغفلة عن وجود علته الموجبة له فلايكون متقوماً به لانا نقول لايمكن حصول العلم بخصوصية نحو من الوجود الّا بمشاهدة عَيْنِيّتِهِ و هى لاتتحقق الّا بمشاهدة علّته الفيّاضة و لذا قالوا العلم بذى السبب لايحصل الا بالعلم بسببه (بالسبب . خ) تأمل فيه» .

اقول : فرع على عدم العلم بجاعلها حال العلم بها على انها ليست متقومة فى حد نفسها بجاعلها و هذا صحيح و هذا عنده متفرع على انها ليست مجعولة له و هذا باطل فما المناسبة بينهما و ما الرابطة و قد ضربنا لكم الامثال فان الاثر لايكون متقوما فى حد ذاته بمؤثره و كل من نظر بادنى نظر لايشك فى هذا الّا من كان لاينظر الا بعين عباراتهم العمياء فانه لايبصر هذا لانه حصر الاثر فيما اذا

تقوم فی حد نفسه بالمؤثر و هذا عجیب.

و قوله «فاذن المجعول لیس الّا وجود الشیء» لان وجود زید مثلاً متقوّم فی حد نفسه بوجود الحق سبحانه عما یقولون لانه اثره و فائض منه و مجعوله «جعلاً بسیطا» لانه من البسیط «دون الماهیّة» فاذن ماهیّة زید لیست مجعولة و علی هذا فمن زیدٌ اذا کان وجوده متقوّماً بوجود الله تعالی و ماهیته لیست مجعولة فمن هذا الذی یأکل و یشرب.

و قوله «الّا بالعرض» یرید انه لا حظّ لها فی الوجود و لم تشمّ رائحته کما ذکر قبل هذا فهی عدم و الّا فانها قد شمّت رائحة الوجود لان المعروف عندهم اذا قیل انها وجدت بالعرض ان المراد به ان المقصود بالایجاد هو الوجود و ان الماهیة وجدت للوجود لا لنفسها فان اراد هذا المعنی فقد شمت رائحة الوجود حتّی از کمَها و انها مجعولة للحق تعالی عن اقوالهم و ان الحق سبحانه غیر مأخوذ فی حد نفسها و کل هذا حقّ و ان اراد انها معدومة فلم قال باتّحاد الوجود بها فان الوجود لایتحد بالعدم فماادری ما یقول هذا المحقق و ان اراد به انها موجودة بالعرض یعنی بواسطة الوجود فکثیر من الوجودات وجدت بتوسّطِ بعضها و ان اراد انها موجودة بالعرض ای بوجود ضعیف بالنسبة الی الوجود کوجود العرض بالنسبة الی وجود معروضه فای مانعٍ لها بهذا الاعتبار من الوجود حتی کانت ماشمّته مع انه فیما تقدم ذکر بانّ الوجود هو وجودها فی قوله بخلاف الوجود فانه نفس وجود الماهیة فیما له ماهیة.

ثم انه اورد اعتراضاً لا مناص له عنه الّا بالالتزام به فقال «فان قلتَ فعلی هذا یلزم ان یکون وجود الجاعل مقوّما للوجود المجعول غیر خارج عنه مثل ما لزم من جعل الماهیّة و مجعولیتها قلتُ نعم لا محذور فیه» فالتزم به لانه اذا جعل وجود الجاعل تعالی مقوِماً للوجود المجعول غیر خارج عنه مثل ما لزم من جعل الماهیة و مجعولها الّتی قال فیها لو افتقرت الیه افتقاراً قِوامیّاً یعنی کما اثبته للوجود لم یمکن اخذها مجردة کما لا یمکن ملاحظة معنی الشیء الّا مع اجزائه و مقوّماته یرید به ثبوت هذا للوجود المجعول مع وجود جاعله و لذا قال نعم لا

محذور فيه يعنى لا محذور فى جعلِنا وجود المجعول جزءاً لوجود جاعله و قد صرّح بهذا المعنى وَ لوّح فيما مضى و فيما يأتى غير معتذرٍ و لا معترفٍ بالجهل كيف و هو مصرّح بان الوجودات منه تعالى بالسنخ و باتحادها به تعالى و انها شؤونه و اطواره و تنزلات ذاته فى مراتب تطوّراتها و انما تميّزت منه بما لحقها من لوازم المراتب من جهة العروض من العوارض الخارجيّة و كل تلك التّطورات مع تلك الذات المتطورة حقيقة واحدة بسيطة لذاتها قد طوت تلك الوحدة جميع تلك الكثرات و اتّحدت اتحاداً ذاتيا فى تعدّداتها العارضة من تلك المراتب و لايعلم ما فيه فوالله انى لاراه قد خرّ من السماء فتخطفه الطير او تهوى به الريح فى مكان سحيق.

ثم انه بين هذا الاتّحاد بما لا يسمن و لايغنى من جوع فقال «فان الوجود المجعول متقوّم بوجود علته تقوّم النقص بالتمام و الضعف بالقوّة و الامكان بالوجوب» و لا شك انّ تقوم النقص بالتمام لايحتمل الّا احد وجهين: امّا ان يكون كتقوم الشبَح بالشاخص او كتقوّم القليل بالكثير بان يتمم الناقص القليل بجزء و حصّة من الكثير تتممه و تكثر قلّته و كلاهما لايفيده شيئا و لايدفع عنه المحذور امّا تقوّم الشبَح كالصورة فى المرآة و النور من المنير فلان حقيقة الشاخص خارجة عن حقيقة الشبَح و انّما يمدّه بظهورٍ منفصلٍ من تَجلّيه و هو حادث بحدوث قابِلِهِ فلايدخل الشاخص بذاته فى حدّ ذاتِ الشَّبَحِ و امّا دخوله فيه فى القضايا الحمليّة فلابتنائها على ظاهر مفاهيم الالفاظ على نحو ما قرّرنا قبل كما هو المتعارف لان الحمل حمل متعارف و فى هذا العلم لايفيد مثل ذلك نعم لو بنى بعض مسائله على شىء من ذلك رُبَّما نفع الحمل الاوّلى الذّاتىّ فيما يتعلّق بالممكنات او ببعضها خاصّة لانّ مبنى مسائله على الحقائق النفس الامريّة فلايدخل الشاخص فى حد نفس الشّبَح اذِ المراد بالدخول فى هذا العلم كون الداخل جزء الماهيّة لا كونه آلةً لصحة الاعتبار كما فى اخذ المعروض فى حدّ العرض فانه آلة لصحّة تصوّر العرض لا جزء من وجوده فلذا لايدخل وجود المعروض فى حد ذات العرض و امّا كتقوّم القليل بالكثير بان يتمّم الناقص

القليل بجزءٍ و حصّة من الكثير تتمّمه و تكثّر قلّته و لايجوز ذلك فى حق الواجب و مثله الضعف بالقوّة و الامكان بالوجوب على نحو ما ذكرنا فان تقوّم الامكان بالوجوب على الحقيقة هو اقامة الوجوب الامكانَ بنفسه على نحو ما قلنا فى الشبح و الشاخص و امّا فرض تقوّمه بالوجوب على نحو ما قلنا فى النقص بالتمام على الوجه الثانى فباطل و كفر و زندقة و بالجملة هذه الطريقة لايعرف بها المعبود الفرد الاحدى المعنى عز و جل.

و مثلها قوله فى جواب السؤال المقدّر «لانا نقول لايمكن حصول العلم بخصوصيّة نحوٍ من الوجود الّا بمشاهدة عينيّته و هى لاتتحقّق الّا بمشاهدة علّته الفيّاضَةِ» فامّا قوله «لايمكن حصول العلم بخصوصية نحوٍ من الوجود الّا بمشاهدة عينيته» فليْس بصحيح اذ لايتوقّف حصول العلم على المشاهدة للمعلوم لا فرق بين الوجود و غيره بل لو قيل بعدم التوقف فى خصوص العلم بالوجود لم تبعد صحته لبعده عن الافهام التى هى اقوى و اشد من المشاهدة كما هو رأيُه سلّمنا لكن توقف المشاهدة فى التحقق على مشاهدَة العلة ضعيف جدّا بل هو غلط فاحش لانّه مبنى على ان علته ركن له حقيقة و هو باطل لايلتفت الى القول به بل لايحتاج بطلانه الى البيان.

و قولهم «العلم بذى السبب لايحصل الّا بالعلم بسببه» الظاهر انهم ارادوا حيث كان ذو السبب عارضا لسببه لايتصوّر من هو عارض الّا بحصول تصور السبب لانّه معروضه و العارض محتاج فى وجوده الذهنى و الخارجى الى وجود معروضه اذا لُوحظ من حيث كونه عارضا و ليس اذ ذاك ان وجود المعروض جزء لوجود العرض و لكنه آلة لتصوره و لهذا بدون الحيثية لايحتاج اليه.

قال: «الثانى - ان الماهية لو كانت فى حد نفسها مجعولة لكان مفهوم المجعول محمولا عليها بالحمل الاولى الذاتى لا بالحمل الشائع الصناعى فقط فيلزم ان يكون اثر الجاعل مفهوم المجعول دون غيره من المفهومات اذ كل مفهوم مغاير لمفهوم آخر اذ لا اتحاد بين المفهومات من حيث المعنى و الماهية

و لايتصوّر الحمل الذاتى الّا بين مفهوم و نفسه او بينه و بين حده كقولنا الانسان انسان او حيوان ناطق و اما قولنا الناطق ضاحك فغير جائز بالحمل الذاتى بل بالحمل الصناعى الذى مناطه الاتحاد فى الوجود لا الاتحاد فى المفهوم».

اقول: هذا هو الشاهد الثانى على كون الماهية غير مجعولة و حاصله انه لو كانت مجعولة لكان معنى المجعول و مفهومه محمولا عليها بالحمل الاولى الذّاتى يعنى لكان مفهوم المجعول نفسها او نفس ما بمعناها لان معنى الحمل الاولى الذاتى ان يحمل المفهوم على نفسه نحو قولك الانسان انسان او على ما هو بمعناه كحده نحو الانسان حيوان ناطق لا ان يكون الحمل بالحمل الشايع الصناعى الذى يكون الموضوع فيه احد افراد المحمول سواء كان الحكم فيها على نفس مفهوم الموضوع كما فى القضيّة الطبيعيّة ام على افراده كالكليات و الجزئيّات و المهملات و سواء كان المحكوم به ذاتيا للمحكوم عليه كالانسان حيوان ام عرضيا له كالانسان ضاحك فاذا جاز حمل مفهوم المجعول عليها بالحمل الاولى الذاتى اى الذى ليس بواسطة امر كما فى الحمل الصناعى الذى هو بواسطة الوجود او لكونه اولىّ الصدق مثل الانسان انسان اوْ اولىّ الكذب مثل الانسان فرس يعنى فاذا ثبت كونها مجعولة جاز حمل مفهوم المجعول عليها بالحمل الاولى الذاتى الذى مفاده الاتّحاد فى المفهوم و المعنى لزم ان يكون اثر الجاعل اعنى الماهية حيث تكون مجعولة مفهوم المجعول دون غيره يعنى ان يكون اثر الجاعل هو ماهية مخصوصةً و اثره ايضا ماهيّة اخرىٰ اذ لا اتّحاد بين المفهومات و لايتصور الحمل الذاتى الّا بين المتحدين فى الحقيقة كمفهوم و نفسه او بينه و بين حدّه كما قلنا و لايكون بهذا الحمل حمل العرض على معروضه مثل الناطق ضاحك الّا بالحمل الشايع الصناعى و المفروض انها مجعولة فيكون حمل مفهوم المجعول بغير واسطة امرٍ كما فى الحمل الصناعى فانه بواسطة الوجود و هذا الاستدلال الذى اشار اليه لم يذكر لازمه المانع من صحة كونها مجعولة الّا فى الاستدلال الثالث لاتحاد اللازم فيهما و قد بان اللازم الذى يزعم انه مانع من ذلك فى هذا الاستدلال و هو لزوم تكثر الماهيات لان

الوجود انما جاز الجعل فيه لعدم استلزامه التكثر فيبقى الجعل على بساطته لان الوجود كالمادة المطلقة فيقع فيها الاتحاد بخلاف الماهيات لانها هويّات الاشياء المتغايرة فلايكون بينها اتحاد فتتعدد الجعلات على ما يأتی و اقول اذا نظرتَ الی ادلّته و استشهاداته رأيتها محض تكلّف ليس فيها شیء من النور و لا من العلم و لا من الهدی و لا من الكتاب المنير لان اكثر الزاماته غير لازمة و اكثر ما يلزم منها غير مضرّ و انا اشير لك الی بيان ما هو الواقع مع الاعراض عن نقض الزاماته ليس لتعسرها و لكن لكثرة تردّداته حتی كان تركها اولی من ذكرها و انا اذكر لك حقيقة الامر حتی يتبيّن لك منه الحق و نقض تلك الالزامات لكنی اذكر لك كلمات قليلة تنقض تلك الالزامات كلها لمن عرفها :

فاقول انت تقول انّ الوجود مجعول فيلزم ان يكون مفهوم المجعول محمولاً عليه بالحمل الذّاتی الاوّلیّ لا الصناعی و شرط الذاتی الاوّلی الاتحاد بين مفهوم المحمول اعنی المجعول و الوجود فان ارَدْتَ مفهوم لفظ الوجود اتّحد بمفهوم المجعول و ح يكون المحمول عليه هو الوجود النسبی البسيط او المعنی المصدری و هذان و ان كانا عندنا من اثر جَعْل الجاعل الا انّهما غير مراد المصنف و مراده حقيقة الشیء و عنده كل افراد تلك الحقيقة شیء واحد بسيط خارجی و لا مجعول بالذات الّا هو فيصح الحمل الذاتی الاولی و الامر ليس كما قال بل كما انّ الماهيات انما تكثرت بالمشخصات المتكثرة المختلفة الخارجة فی نفس الامر عن حقيقة الماهية اذ هی الهو و انما تعدّد فی زيد و عمرو بالعوارض المختلفة كذلك الوجودات انّما تَكثرت بما تكثرت به الماهيات اذ هو اثر فعل الله تعالی فتكثر فی زيد و عمرو بالعوارض المختلفة فالوجود الواحد البسيط فی الخارج هو نفس الهيولی عندنا او كالهيولی عنده و الماهية البسيطة فی الخارج هی نفس الصورة النّوعية عندنا و عنده كالصورة النوعية و وجود زيد عندنا حصة من تلك الهيولی هی مادته و ماهيّته عندنا حصّة من تلك الصورة النوعية هی صورته و ما فی زيد من الوجود و الماهية هو نفس ما فی عمرو لان مادتيهما حصّتان من الحيوان و صورتيهما حصّتان من النّاطق و

موجب التّمييز بينهما ليس هو الحصتين من الحيوان و من الناطق بل هو المشخّصات الخارجيّة فالاتّحاد ثابت حقيقة فيما من الحيوان فى جميع افراد النوع و فيما من الناطق كذلك فلا فرق بين الوجود و الماهية فى الاتحاد فى افرادهما قبل المشخّصات الخارجيّة و فى التغاير و التّعدد بعدها بقى عند المصنف مما يتشبّث به كون الوجود مجعولا اوّلاً و بالذات و الماهية ثانيا و بالعرض و قد ذكرنا كون الماهية مجعولة حقيقة فى مواضع متعددة و نذكر الآن و انما قيل ان جعلها ثانيا و بالعرض لانها غير مرادة لله تعالى لذاتها و انما جعلها لاجل قوام الوجود فجعلها مترتّب على جَعْلِه كجَعْل الولد فانه مُتَرتّب على جَعْلِ اَبويْهِ لا انّها غير مجعولةٍ و كون جعلها متوقفا عَلَى جَعْلِ الوجودِ لَايَلْزم منه كونها غير مجعولة و هذا ظاهر و انا اشرتُ الى بيان هذا و امثاله و لا اشكال فيه و انما الاشكال فى معرفة مرادى و اصطلاحى و انا اكرّره و اردّده كما فعلتُ و افعل لتفهم ذلك و يتحقّق عندك.

فاقول فاعلم ان الحق انّ الماهية مجعولة ثانيا و بالعرض لا اوّلاً و بالذات و معنى كون جعلها ثانيا و بالعرض كما مثّلنا لك سابقا بشراء الفرس و شراء الجل لها لانّ الوجود هو النور المقصود بالايجاد و الماهية هى الظلمة و ليست مقصودةً لذاتها بالايجاد لكن لمّا كان المقصود الذى هو الوجود متوقّف الظهور و الحصول عليها جعِلت لاجله لانها هى تمام قابليته للايجاد لان الوجود لمّا كان فى نفسه هو اثر الجاعل اى اثر فعله يعنى انه ليس له حقيقة الّا ذلك كان لا بدّ له من حيث هو هو ان يكون له اعتبار من جهة نفسه و ذلك هو ماهيته فكان الموجود وجدَ بجهتين جهة من ربّه و لا ينفكّ عنها ابدا و هى الوجود اى وجود ذلك الموجود و جهة من نفسه لا ينفك عنها ابدا و هى ماهيّته التى بها هو هو فكان الوجود اثر فعل الفاعل اوّلا و بالذات و الماهيّة اثر فعل الفاعل ثانيا و بالعرض لانها غير مرادة لنفسها و اعلم انه كان الله سبحانه و لا شىء معه فى ازله الذى هو ذاته المقدسة و هو الآن على ما كان ثم بلطفه و برحمته احدث الفعل بنفسه و امكن به الامكان فى رتبته يعنى خارج الذات و ذلك الذى شقّه بفعله

الذى هو مشيته هو العمق الاكبر كما فى دعاء السمات و ذرأ فيه اى امكن بمشيته الامكانية فيه كل شيء ممكن على وجه كلى كما تقدم ثم اخرج من عدم الامكان ما شاء من الاكوان فاوّل ما احدث بمشيته التكوينيّة الحقيقة المحمدية (ص) و هى الوجود و هو (هى. خ‌ل) الماء الذى جعل منه كل شيء حى و كانت المشية الامكانية و الكونية شخصاً واحداً غير محدود بحدٍ لان الحدّ محدث به فلايجرى عليه و ذلك الشخص الشريف العزيز الجبّار المطهّر القدوس هو آدم الاول و حوّاه الامكان الاول و هو مكانه و وقته السرمد و لذلك الشّخص الشريف رؤوس كلية و جزئيّة بعدد الكل من ما سوى الله فالرأس الكلّى يحدث به الاصل الكلى و لذلك الرأس رؤوس بعدد اشخاص ذلك الكلى و هكذا الى ما لا نهاية له مثلاً يحدث بالرأس المختص بالعقل الكلى الاضافى زحل و فلكه و جميع ما يتعلّق عليه و يرتبط به كل شيء منها بوجه منه و هو المربّى للعقول الجزئيّة و لذلك الرأس رؤوس و وجوه فيحدث عقل زيد بالرأس المختص به و يحدث عقل عمرو بالرأس المختص به و يحدث برأس كليّ اضافى المشترى و فلكه و جميع ما يتعلق عليه و يرتبط به فيحدث علم زيد بالرأس المختص به و يحدث علم عمرو بالرأس المختصّ به و هكذا فى كلّ كلى و جزئى و فى كل كلٍّ و جزءٍ و فى كل ذاتٍ و صفة و فى كلّ ذرّة من ذرّات الوجود له رأس من فعل الله و مشيته مختص به لايصلح لغيره الّا بنوع من مشخصات الموجود (الوجود. خ‌ل) زائد او ناقص او متغيّر الهيئة او الجهة او المكان او الوقت او الوضع فكل شيء له جعل خاصّ به ان كليّاً فكليٌّ و ان جزئيّاً فجزئيّ.

و ادلّة هذه كلها و امثالها قد اشرت اليها فيما سبق من قولى بان الادلّة ثلاثة كما قال الله سبحانه لنبيه صلى الله عليه و اله ادع الى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتى هى احسن. فالمجادلة بالتى هى احسن بالعلم الذى هو صور المعلومات و مقرّه الصدر يعنى صدر العقل اى النفس او صدر النفس اى الخيال و هذا يصلح دليلا للاحكام الشرعية و الثانى دليل الموعظة

الحسنة و هذا يصلح دليلا لتهذيب النفس و علم الاخلاق و اليقين و التقوى و هو بالقلب الذى فى الصدر و هو اليقين و يقابله الشك و الريب كما ان العلم يقابله الجهل اعنى عدم الصورة و الثالث دليل الحكمة و هو بالفؤاد الذى هو النور فى قوله عليه السلٰم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله. و هو الوجود و هو محل المعرفة و يقابلها الانكار كما قال تعالى ام لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون و قال تعالى يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها و هذا دليل المعارف الالهية و الاعتقادات الحقّة و لايصلح المعرفة الّا به و كل معرفة نشأت عن دليلٍ غيره فهى مشوبة بالشبه و الشكوك و لايذوق احد طعم العلم العيانى الّا به خاصة و دليل ما ذكرت لك من هذا اعنى دليل الحكمة و مستنده الكتاب و السنة فمن الكتاب قوله تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق و قال تعالى و فى انفسكم افلاتبصرون و قال تعالى و تلك الامثال نضربها للناس و مايعقلها الّا العالمون و قال تعالى و كأيّن من اية فى السموات و الارض يمرّون عليها و هم عنها معرضون فقد نطق الكتاب المجيد ان الانفس و العالم فيهما ادلّة كل شىء بالمَثَل كما قيل الحق بالمثَل و الباطل بالجدل و قد قال الشاعر و نسب الى اميرالمؤمنين عليه السلٰم:

و انت الكتاب المبين الذى
باحرفه يظهر المضمرُ
اتحسب انك جرم صغير
و فيك انطوى العالم الاكبر

و قال الرضا عليه السلام: قد علم اولو الالباب انّ الاستدلال على ما هناك لايُعلم الّا بما هٰهُنَا و قال الصادق عليه السلام العبوديّة جوهرة كنهُها الربوبيّة فما فُقِد فى العبوديّة وُجد فى الربوبيّة و ما خفى فى الربوبيّة أُصيبَ فى العبودية الحديث. و انت اذا عرفتَ مراد الله سبحانه بتلك الامثال و مراد اوليائه عليهم السلام بهذا الاستدلال ظهر لك فيما قلتُ و غيره حقيقة الحال بلا شبهة و لا

اشكال و لو انى اردت البرهان على مثل ما سمعتَ بنحو ما يستدلون به العلماء و الحكماء من القياسات و القضايا الحمليّات لذهب العمر و لم تقف منه على نور و لا امر من الامور الّا كما يقولون من هذه الاشياء المتناقضة و الاقوال المضطربة التى لاتوصل الى يقين و لاتفيد شيئا من الدين فمن اصغى الى ما قلتُ و توجّه الى الله سبحانه باخلاص العمل و الطاعة فتح له الباب و سبّب له الاسباب لانه سبحانه لمن قصده قريب المسافة و من تحيّر او عارض بما ليس له به علم فانى ماقلتُ ما سمعتَ من نفسى بل اقول له ان افتريته فعلىّ اجرامى و انا برىء مما تجرمون لان كل ما كتبته فعن المعاينة و اليقين لا بالظن و التخمين.

فاذا اردتَ اية من الايات التى فى نفسك كما قال تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم تستدل بها على ما ذكرتُ لك فاٰية الجعل و جميع مراتب الفعل حركة يدك عند الكتابة فانها متكثرة التعلّق و الرؤوس و الوجوه و ان كانت فى نفسها و فى الحقيقة واحدة لكنها متعدّدة الوجوه و الرؤوس بعدد الحروف و الكلمات فالحركة التى تحدث بها الالف غير التى تحدث بها الباء و غير التى تحدث بها الجيم و غير التى تحدث بها الحركات و النقط و ما به الحرف المتّصل كالجيم غير ما به هو فى الانفصال و هكذا فالجعل تتعدد وجوهه و تعلّقاته و تختلف بتعدّد المتعلقات و تعدّدها باختلاف القوابل كما تتعدد الحركة من يد الكاتب بتعدّد الحروف و تعدّد المشخّصات و المميزات فان الباء كالتاء و الثاء فى الانفصال و الاتصال تميّز بينها النقط و هى كالنون فى الاتصال و المميّز بينها النقط و فى الانفصال تتميّز بالهيئة فلا محذور فى تعدد الجعل و تكثّره لانه فعل و المفعولات منها ما يوجد اوّلا و بالذات و منها ما يوجد ثانيا و بالعرض و منها ما هو ذات و منها ما هو عرض.

فالاوّل هو المقصود بالفعل لفائدته،

و الثانى ليس بمقصود اذ لا فائدة فيه لذاته و انما فائدته لغيره فيوجد لاجل افادة غيره او كالماهية فانها لا فائدة فيها لذاتها و انما فائدتها للوجود لتوقّفه فى الظهور عليها و لفوائد تظهر به منها لاتكاد تحصى و معنى توقّفه عليها

انه لولاها لكان فى نفسه فردا بسيطاً و لايقوم بنفسه الا الوجود الحق عز و جل و لذا قال الرضا عليه السلم ان الله سبحانه لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته دون غيره للذى اراد من الدلالة عليه ه، او لاجل افادة معنى فى غيره كما روى عنهم عليهم السلم ما معناه ان الله سبحانه ماابقى الخضر عليه السلام بهذا العمر الطويل لتبليغ وحى و لا لانزال امر و انما ابقاه ليكون دليلاً على وجود القائم عليه السلم عجل الله فرجه . فابقاء الخضر عليه السلام فى هذا العمر الطويل ثانياً و بالعرض ،

و الثالث هو مقصود بالذات اوّلاً ثم يكون متبوعاً بقصدٍ ثانٍ و بالعرض و هذا المعروض فانه مقصود اوّلا و بالذات ثم يلحقه قصد بالعرض لان وجوده شرط فى قابليّة العرض للايجاد ،

و الرابع هو مقصود بالذاتِ قصداً مترتّبا على (وجود. خل) غيره فيكون ذا جهتين و هو العرض فانه مقصود لفائدة فى نفسه الّا انها مترتبة على وجود غيره و هو العرض و الحاصل ان الماهية مجعولة لكنها ثانيا و بالعرض جعلا مترتّبا على جعل الوجود .

و قول المصنف «لو كانت فى حد نفسها مجعولة لكان مفهوم المجعول محمولا عليها بالحمل الاول (الاولى. خل) الذاتى» نقول بموجبه بانّها مجعولة ثانياً و بالعرض و مفهوم المجعول ثانيا و بالعرض محمول عليها بالحمل الاول (الاولى. خل) الذاتى فى كل شيء بحسبه و لا محذور فيه .

و قوله فيلزم ان يكون اثر الجاعل مفهومه مغاير لمفهوم آخر كذلك ان اثر الجاعل فى الماهية الذى هو ذاتها و يحمل عليها بالحمل الاولى الذاتى خاصّ بها كتخصيص وجه حركة يد الكاتب بحرف مخصوص و هو مغاير اى ذلك الاثر الخاص و التأثير الخاص مغايئر (مغاير ظ) لتأثير اخر خاص و اثر اخر خاص و لا ضرر فيه فانه لايزيد على تعدد افراد الوجود فى مراتبه و منازله كما تقدم و لاعيب بوجه بل هنا اولى بالتعدد فى التأثير و الاثر .

و قوله «اذ لا اتحاد بين المفهومات من حيث الماهيّة و المعنى» كذلك الامر و انّما لم تتّحد الماهيات لما يلحقها من العوارض الذهنية التى بها يتمايز

بعضها عن بعض كما فى الخارج لان ما فى الذهن ان قلنا بانه كلّه انتزاعى كما هو الحق فظاهر و ان قلنا بان بعضه غير انتزاعى بل منه حقيقى فلا منافاة لانا اذا قلنا بقولهم بان حقيقة الشىء تكون فى الذهن معرّاة عن العوارض الخارجيّة نقول بانها غير معرّاة عن العوارض الذهنية فلها مشخّصات ذهنيّة و امور اعتبارية بها تتمايز و اذا تمايز المفعول تمايز جعله بتمايزه و لهذا كان فعل الله جارياً على الحكمة فى فعل الخير و فى فعل الشرّ كما قال تعالى و قالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم و هذا الطبع بفعل الله سبحانه بمقتضى اسباب كفرهم و به كتب فى قلوب المؤمنين الايمان بايمانهم و ايّدهم بروح منه بحقيقة ما هم اهله و الى هذا و نحوه اشار تعالى فى قوله و ننزل من القرآن ما هو شفآء و رحمة للمؤمنين و لايزيد الظالمين الا خساراً فكما تعدّد الجعل فى جزئيات الوجود و افراده بسبب تمايزها بماهياتها و مشخصاتها و لذا تقول تَتعدّدُ الوجودات و لا ضرر كذلك تعدّد الجعل فى الماهيات بمشخّصاتها فى احد الظرفين كل واحدٍ تتعدد فيه بمشخّصاته.

و قوله «و امّا قولنا الناطق ضاحك فغير جائز بالحمل الذاتى» يريد به الذى مناطه الاتحاد فى المفهوم و المعنى بخلاف الحمل الصناعى الذى مناطه الاتحاد فى الوجود لا الاتحاد فى المفهوم و يريد بالوجود حصول الموضوع فى الاعيان و اعلم ان هذا الاصطلاح و ان كان لا مشاحّة فى الاصطلاح الّا انّه غير مناسب لمقتضى ضابطة الايجاد لانّ ما يلزم الشىء لوجوده لا لذاته المناسب ان يقال فيه انه يجتمع مع ما يعرض لوجوده لا انه متّحد به لانه لو اتّحد به لكان من المشخصات الخارجيّة و هو ذاتىّ للموجود يعنى انه لايتحقق الموجود الّا به و هذا الموجود ان اتّحد بالوجود كما قالوا فهو متّحد به فى المعنى فيصدق فيه الحمل الذاتى و الّا فلايقال انه متّحد به بل مجتمع معه فاذا جعل الموجود هو الماهيّة و جعلت متّحدة بالوجود كان المتّحد بها متّحِداً به ضرورة ان المتحد بالشىء متّحد بما لحقه من كل لازم به يكون الشىء شيئا فى الوجود يعنى الخارج فاذا كان قد اجاز اتّحاد الضاحك بالناطق فى الوجود جاز اتّحاد الضاحك

بما يتّحد به الناطق فيكون الحمل فيه بالاوّلى الذاتى فيحمل الضاحك على الناطق حملا اوّليا ذاتيا و حينئذ يكون الخارج داخلاًهف فاذن المناسب ان يكون الضاحك مجتمعاً مع الناطق فى الوجود لا متّحداو سبب ذلك ان الاتّحاد انّما يكون بين الشىء و نفسه و بين الشىء و مساويه و ما لم يكن كذلك لم يكن كذلك و الصفة الخارجة لاتتحد بذات الموصوف و الّا لكانت داخلاً لانها انّما تتّحد بما هو مصدر لها كالقائم فانه لايحمل على زيد لا بالحمل الاولى الذاتى لمغايرته له فى المفهوم و المعنى و لا بالحمل الصناعى ايضاً لان مقتضى الحمل الاتّحاد فلو اتّحد به فى الوجود لكان من مقوّمات ذاته فى الوجود فهو اذن صفة ذات و قائم صفة فعل لانه اسم فاعل القيام فاذن هو انّما يتّحد بمبدئه و مصدره و ليس ذات زيد مصدراً للقيام و الا لكان لازم القيام ابداً بل مصدره حركته الفعلية التى نشأ عنها القيام فالقائم مركب من صفةٍ و من اثرها الذى هو صفتها الذاتية لها بالمبدئيّة و لذا نقول انّ قائم ليس محمولا على ذات زيد لان ذاته ليست قائما اذ قائم صورة فعلهافتفهم هذا لتعرف ان الضاحك لايحمل على الناطق لا بالحمل الاولى الذاتى و لا بالحمل الشائع المتعارف و انما استعملوه على ظاهر الحال من افهامهم لا على ما هو نفس الامرفان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون علم المنطق الذى حصل عليه الاتّفاق باطلاً لايفيد فى شىء من العلومقلتُ امّا علم المنطق و ما هو مبنى عليه فينفع فى الاستدلال على الاحكام الشرعيّة لان مداركها فى كلام اهل العصمة عليهم السلام مبنية على قدر افهامهم من الخطابات الشرعية و لهذا قال عليه السلامانا لانخاطب الناس الا بما يعرفون ه، لان حقائق اسرار الاحكام الشرعيّة لاتدركها عقول المكلفين فسهّلوا عليهم السلام مداركها للمكلفين باجرائها على الظاهر و لذا نفع فيه علم المنطق و القول بالظن اذا فقد العلم بخلاف حقائق الاشياء فانّها فى علم التوحيد بُنيت مداركها على نفس الامر و ما كان كذلك فكيف يكون منشأ استنباطها و معرفته مع خفاء اسباب الخليقة تقريبات العقول الضعيفة و تخمينها فتأمل و تدبر.

قال: «و ثالثها - ان كل ماهية فهى لاتأبى عن كثرة التشخصات و

الوجودات و التشخص لمّا كان عين الوجود كما قرّره المحققون او مساوقاً له كما يظنه الاخرون فلايمكن ان يكون من لوازم الماهية كالوجود على ما برهن عليه فلو كانت الماهية المجعولة متعددةَ الحصول فى الاعيان كالنوع الواحد المتكثر افراده فلا محالة يكون جعلها متعدداً فتعدّدُ الجعل امّا ان يقتضى ان يكون بحسب نفس الماهيّة او تعدّدِ حُصولاتها و انحاء وجوداتها فيكون الوجود متعدداً بالذات و الماهية متعددة بالتبع و الشق الاول مستحيل لان صرف الشيء لايتميّز و لايتعدّد فكيف تتكرر نفس الماهية و يتعدد جعلها من حيث هى هى و هذا شيء لا مجال لذى عقل ان يتصوره فضلاً عن ان يجوّزهُ فيبقى الشق الثانى و هو ان الصادر بالذات و المجعول اوّلاً على نعت الكثرة هى انحاء الحصولات اعنى الوجودات المتشخصة بذواتها و تتكثر بتكثرها الماهية الواحدة».

اقول: هذا هو الشاهد الثالث من التكلّفات التى يشهد العقل السليم ببطلانها من غير احتياج الى ابطالٍ و بيان قوله اوّلاً انّ الماهية من حيث هى لاتأبى كثرة التشخصات اى لاتمنع من وقوع الشركة فيلزم اَلّايكون لها تشخُّصٌ خاصّ مِنْ لوازمِها و الّا لاَبَتْ وقوع الكثرة لكن التالى باطل فالمقَدّم مثله و قولهم بان تشخّص العقول المفارقة من لوازم ماهياتها يريدون به عدم انفكاكه عنها اى عن العقول المفارقة بمعنى اقتضاؤها انحصار انواعها فى تشخّصِهٖ لا بمعنى ان ماهيّاتِها اقتضت ما به التعيّن و التشخّص هو عين الوجود كما يراه المحققون اوْ انه غيره المساوق له كما يظنه الاخرون فلايكون من لوازم الماهيّة كما هو للوجود على ما برهن عليه فلو كانت الماهية المجعولة متعدّدة الحصول فى الاعيان مثل النوع الذى تكثرت افراده لانها لاتأبى وقوع الكثرة فلا محالة يكون الجعل الذى جُعِلت به متَعدّداً كتعدّد متعلقاته منها فتعدّد الجعل امّا بحسب تعدّد ذاتها او تعدد حصولاتها فعلى فرض كونها مجعولة يكون التّشخّص من لَوازمِها فتكون علة له و قد ثبت انه عين الوجود او مساوق له فعلى الاحتمالين يلزم الدور لتقدّمها على ما يتوقف حصولها عليه او على ما يساوقه او التّسلسل لتوقّف حصولها على حصوله و هكذا و على فرض كون جعلها متعدداً

بحسب تعدد نفس الماهيّة يلزم ان يكون صرف الشيء من حيث هو هو متعدّدا و هذا محال فان الشيء من حيث هو هو واحد و لايتعدد الشيء من حيث كونه واحدا و على فرض كون جعلها متعدّدا بحسب تعدد حصولاتها في الاعيان و اَنحاءِ وجوداتها يكون الصادر بالذات و المجعول اوّلا على نعت الكثرة هي انحاء الحصولات اعني الوجودات المتشخصة بذواتها كما تقدم ان تخصيصه في منازله و مراتبه بشؤونه الذاتية فيكون تعدّده من ذاته و الماهية لا تكثر فيها لان الشيء من حيث هو هو واحد و انما تتكثر الماهية الواحدة بتكثره بذاته فتدبر هذه المعاني المعقّدة الغير المرتبطة بل تدخلها المغالطة و الهفوة و تخفى مع انها مبْنية على اشياء غير مسلّمة بل ظاهرة البطلان فانه قد ذكر بيان قبول الماهية لوقوع الكثرة من حيث هي ثم انكره و قال لان صرف الشيء لايتميز و لايتعدد فكيف تتكرر نفس الماهية و يتعدّد جعلها من حيث هي هي و ذكر ان التشخص هو الوجود او انه مساوق له و عنده انه هو هو.

ثم قال «الصادر بالذات و المجعول اوّلا على نعت الكثرة هي انحاء الحصولات اعني الوجودات المتشخصة بذواتها» و ذلك ان قوله ان الماهية من حيث هي لاتأبى كثرة التشخصات فيه ان الوجود ايضا من حيث هو لا يأبى ذلك لانك اذا نظرت الى نفس الحقيقة المعرّاة عن النسب تساوَيَا في امكان كثرة التشخصات و اذا نظرت الى خصوص المرتبة من كلّ منهما لزم التشخص لكل فرد منهما بلوازم المرتبة و كذا الى خصوص كل منهما و التشخص لايكون عين الوجود و لا مساوقاً لها على القول الاخر دون الماهية لان التشخص يكون على حسب الاتصاف بالوحدة و لاتكون في الحادث الّا باعتبار خاصٍ كما ذكرنا سابقا و كل الحوادث مشتركة في حكم التشخص باعتبار و الكثرة باعتبار لا فرق في ذلك بين الوجود المخلوق و بين الماهية كك لما ذكرنا من اعتبار الجهتين في كل ما سوى الله و الجعل واحد في جهة الوحدة و كثير في جهة الكثرة فيتحد في الجنس و يتعدد في الانواع و يتحد في النوع و يتعدد في الافراد و يتحد في الفرد و يتعدّد في الاجزاء و الجهات و الامكانات و الاعتبارات و فيما

وضع له اسم او علامة او اشارة او غير ذلك قال تعالى ام جعلوا لله شركآء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شیء و هو الواحد القهار. و الوجود الذی به تحققت الماهية غير الحصول المتعارف فی الذهن او الخارج بل هو ركن الشیء فی المعنى الاول الذی ذكرنا سابقاً او الشیء من حيث كونه اثراً لفعل الله فی المعنى الثانی الذی ذكرنا سَابقاً فلايلزم دور و لا تسلسل و كون الشیء صرفا فی الملاحظة يكون مانعاً من التعدد يصدق على الوجود و الماهيّة و الصَّادر بالذات و المجعول اوّلاً علَى نعْتِ الكثرة هی انحاء الحُصولَات اَعْنی الوُجودات المشخّصة (المتشخّصة. خ‌ل) لا بِذواتها كما زعمه المصنّف لانّ التشخّص بالذّات لايحصل لغير الذات المقدّسة عز و جل و امّا المخلوق كما ذكرنا مرارا متعدّدة لايظهر فی عالم الاكوان الّا بشرائط قبول الايجاد و هی انفعاله بحدود الشرائط المذكورة سابقاً اعنی الكم و الكيف و المتی و الاين و الجهة و الرتبة و الوضع و الاذن وَ الاجل و الكتاب و ما اشبه ذلك و كل هذه من عِلل الماهيّة و للموجود منها حصص من كل شیء حصّة و هی هندسة الماهية و حدودها و متمماتها و مكمّلاتها و كلّها فی الحقيقة خارجة عن اصله اعنی مادّته التی هی الوجود بالمعنى الاوّلی نعم هی اعنی هذه الحصص داخلة فی جملتِهٖ اعنی حقيقة هذا الموجود ظاهره و باطنه اللذَيْنِ مجموعهما هو و لاتظن من كلامی حيث قرّرتُ انّ هذه المشخّصات ترجع الى حقيقةِ الموجود ان تخصيصه و تشخّصه ذاتی له لان الوجود الذی يشيرون اليه هو مادة الموجود خاصّة و الصورة و جميع ما لها من المذكورات ليست هی المادة لتكون المشخصات ذاتية له فيكون تشخصه من ذاته و انّما هی مغايرة للمادّة و ان كانت فی الحقيقة صفة لها و المصنف يريد بشؤونه التی تشخَّص بها مُيُولاتٌ ذاتية لذاته غير مغايرةٍ له و ان كان برُوزها عنه منوط بمراتبه و منازله و يلزمه التكثر لذاته و عدم الوحدة الّا فی الاعتبار و قد صرّح به هنا فی مثل قوله ان يكون الصادر بالذات و المجعول اولا على نعت الكثرة هی انحاءُ الوجودات اعنی الوجودات المتشخّصة بذواتها. و مع هذا فقد صرح فيما تقدم بوحدته و

بساطته المنزهة على (عن. خ‌ل) شائبة الكثرة و الحق‌ان الوجود الممكن ليس له تشخص لذاته و الّا لزم محذورات ذكرنا بعضاً منها سابقا احدها لزوم الجبر فى افعال العباد الاختياريّة الذى يلزم منه بطلان الثواب و العقاب و فايئدة(فائدة ظ) ارسال الرسل بل و بطلان فائدة الايجاد اصلا و رأساً مع انه هو و متابعوه يقولون بوجوب متابعة ائمة الهدى عليهم السلام فى كل ما هم عليه و مع هذا القول يحتاجون الى متابعة اعدائهم و الاخذ عنهم انا لله و انا اليه راجعون و حاصل هذا كلّه ان الوجود الممكن اذا اردتَ كمال معرفته و صحة الحكم عليه فسمِّه باسمِهِ الحقّ فانه صريح الدلالة على ما هو عليه عند الله و اسمه الحق هو المادة المطلقة فاذا وُفِّقْتَ لقبول هذا بما يفتح الله سبحانه عليك و لك من البراهين القاطعة و العلم العيانى عرفتَ انّه لا تشخّص له جزئىّ من ذاته و انّما تتشخص افراده بمشخصاتها الخارجة على نحو ما قلنا فهو كالمداد ليس له تشخّص جزئى لذاته نعم تشخّص نوعى و افراده كالحروف و الكلمات المكتُوبَة كل واحد منها له تشخّص جزئى اعنى هذه الهيئات و الاوضاع و عرفتَ انّ تلك المشخصات هى الماهيات الاولية اى على المعنى الاول كما مر و انّها مجعولة ثانيا و بالعرض على النحو الذى ذكرنا فى معنى ثانيا و بالعرض من انّها مجعولة بجعلٍ مغايثرٍ(مغاير ظ) لجعل الوجود الّا انه مترتب عليه يعنى انّ الوجود هو المقصود بالايجاد و فائدة الايجاد انّما هى عنه لكنه لمّا لم يتمكن من قبول الايجاد و استمرار الثبات الّا بالماهية وجب فى الحكمة ايجادها دعامةً للوجود فهى مجعولة ثانياً و بالعرض فاشرب صافيا من حوض على عليه السلام فان من شرب شربة لم يظمأ بعدها ابداً.

قال :«و رابعها - ان الماهية الموجودة ان كانت نوعا منحصِراً فى شخص كالشمس مثلا فكونها هذا الموجود الشخصى مع احتمالها بحسب نفسها التعدد و الاشتراك بين كثيرين ان كان من قبَل الجاعل فيكون المجعول بالحقيقة هو الوجود دون الماهية و هو المطلوب و ان كان من قبَل الماهيّة فمع لزوم الترجيح من غير مرجّحٍ لتساوى نسبة الماهية الى اشخاصِها المفروضة يلزم ان يكون قبل

الوجود و التشخص موجودة متشخّصة فيلزم تقدم الشيء على نفسه و هو ممتنع و مع ذلك ننقل الكلام الى كيفيّة وجوده و تشخّصه فيلزم الدور او التّسلسل».

اقول: يريد ان الماهية الموجودة ان كانَتْ نوعاً اعنى مفهوماً كليّا مشتملاً بحسب نفسه على افراد متعددة الّا ان الحكمة اقتضت عدم تعدّد موجودات منها فى الخارج فى عالم واحدٍ لمصلحة النظام و اقتضاء الصنع المتقن اذ لايتحمّل امكانها بدون تغيير الاسباب اكثر من واحدٍ كالشمس فان مفهومها انها كوكب نهارى ينسخ وجودُه وجود الليل كما قيل و لم يوجد فى العالم الواحد الّا واحد و انّما قلنا فى العالم الواحد لما روى ان الله عز و جل خلق الفَ الفِ عالمٍ و الفَ الفِ آدم نحن فى اخر العوالم و اخر الادميين. و فى بعض الاخبار لم يخلق من التراب الّا هذا العالم. و لا ريب ان كل عالم فانه مثال لما فوقه فكلّ ما فيه يوجد فيما تحته مما فوقه ففى كل عالم منها شمس بحسبه فالشموس الفُ الفِ شمسٍ الّا انه لم يوجد فى عالم واحد اكْثر من شمس واحدة فكونها اى تلك الماهية الكلّية هذا الموجود الشخصى مع ما تقتضيه بحسب نفسها ان كان هذا الانحصار فى واحد من الجاعل فالمجعول هو الوجود اذ لو كان هو الماهية فان كان قد جعلها على ما هى عليه اقتضى ذلك وجود ما تقتضيه مما لاتتناهَى من افرادها فى عالم واحدٍ فلمّا كان الايجاد من قبل الصنع كان مقتضى الجعل هو الوجود فخرج متّحِداً و ذلك هو المطلوب و ان كان الصنع المقتضى لخصوص واحدٍ من نحو الماهية فمع لزوم الترجيح من غير مرجّح اذ ليس من افرادها شيء اولى من الاخر فترجيح فردٍ منها ترجيح بلا مرجحٍ و هو غير جائز يلزم ان تكون الماهية قبلَ الوجودِ و الجعل من الجاعل و قبل التشخص الذى هو عند المتحققين عين الوجودِ موجودة متشخّصة لانّها هى الحاصرة للجعل فى واحدٍ على خلاف مقتضى الماهية و لايكون المؤثر فى الموجود معدوماً و لاتوجد الّا بالوجود الذى هو نفسها كما تقدم فيلزم تقدم الشيء على نفسه و هو ممنوع لانه ممتنع و مع هذا اذا نقلنا الكلام الى كيفيّة ذلك الوجود و التشخص و توقفه على الوجود لزم الدور و التسلسل و اقول هذا الشاهد على عدم جعل الماهية هو مفاد ما تقدّم

لان کل کلامه یدور علی معنی واحدٍ و انما انبّه علی الاعتراض و المناقشة فی اغلب کلامی و لم اذکره لانّ ذکره یطول به الکلام و ربما لا فائدة فیه اذ بمجرد الاشارة الی وجه الاعتراض و الخطأ یعرف العاقل الذکی ذلک لان اغلب هذه الامور ضروریّة وجدانیة و محسوسة لایتوقّف مَن عرف کلامی فیه الّا من سبقت له شبهة اوْ اَنِس بقولهم او من شأنه انه ینظر الی من قال لا الی ما قال و یعرف المقال بالرجال و لایعرف الرجال بالمقال و الاشارة هنا کما فی غیره ان افراد الماهیة الکلیة و المفهومات الکلیة علی الظاهر من العلم هی فی الامکان و تعدّدها فی ذلک الغیب باعتبار لبسها حلل التمییز و التشخص فی عالم الاکوان و علی الباطن من العلم هی موجودة فی خزائن الاکوان الغیبیة و لایظهر شیء منها فی الشهادة الا بلباس عالم الشهادة و الکلام علی الظاهر و الباطن فیما نحن فیه شیء واحد و هما داخلان تحت قوله تعالی و ان من شیء الّا عندنا خزآئنه و ماننزّله الّا بقدرٍ معلوم. و القدرة العامة تقتضی دخولها الذی لایتناهی فی قبضته فی خزائن امکاناتها و اکوانها و الجاعل سبحانه یجری فیها بفعله علی مقتضی مصلحة النظام بقابلیّاتها لا بدون القابلیات و قابلیاتها فی ازمنة وجودها و امکنة حدودها لا فی رتبتها من الامکان و خزائن الاکوان الغیبیّة فاذا اقتضت الحکمة ابراز شیء منها و انزاله فی عالم الشهادة اَلْبَسَهُ مَلَابِس مکان حدوده و وقتِ وجودهِ و تلک الملابِس هی المشخّصات و هی حدود القابلیات و ارکانها فظهر فی عالم الکون بتلک المشخصات بما هو مذکور فی تلک الخزائن بِهِ فی هذه الشهادة فافهم التعبیر فتعیین الفرد الواحد من قبل الجاعل لان ایجاده و جعله علی حکم الاقتضاء و المجعول هو الفرد الخاص من الافراد الممکنة الغیر المتناهیة و الترجیح انما یکون لمرجّح و ذلک المرجّح لایجوز ان یکون من محض فعل الفاعل و الّا لزم الترجیح من غیر مرجّح بل المرجح من المجعول حین الجعل علی جهة المساوقة کالانکسار للکسر و هو ترجح ذلک الفرد بقرب قابلیته و سبق امکان استعداده عند الفعل لا قبله و حدوث الشرائط بایجاد المشروط کالانکسار عند الکسر لتوفّر اسباب قبول الایجاب بقربها ای بقرب

التمكن من التمكين و قد اشار سبحانه الى كون التَّرجُّح ممكِنا قريباً من الترجيح لان الترجيح انما يكون به فقال تعالى يكاد زيتها يضئ و لو لم تمسسه نار فلايلزم الترجيح من غير مرجح بل المرجّح حاصل و هو ترجّحُ ذلك الفرد على سائر الافراد بقرب قابليته و سبقها الى الايجاد عند صدوره لا قبله و لايلزم كونه موجودا قبل الوجود فكيف يكون موجودا قبل ان يكون موجودا بل هو موجود حين هو موجود يعني وجد هو و اسباب الايجاد مع ظهور الايجاد كالكسر و الانكسار فلاتذهب بك العبارات المذاهب المتفرقة فتكون قائلا بما قالوا من غير شعورٍ ظنّاً منك بانّك مشعر فان جميع الاشياء من جميع ذرات الوجود لم يوجد منها شيء بعد اسبابه الخاصة به و لا قبلها بل معها اذ لو كانت قبلَهُ لوجد شيء ذو تعلّق لذاته قبل متعلقه و لو كان كذلك لم يكن ذا تعَلق لذاته و لو كانت بعده لم تكن اسبابا اذِ السبب لايتأخر عن مسبّبه في الوجود و آيةُ ذلك في العالم في قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق و في انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق الكسر و الانكسار فان الله سبحانه قد ضرب به مثلا لهذا المعنى المشار اليه و بهذا المعنى يبطل لزوم الدور و التسلسل فافهم.

فائدة - اعلم ان الترجّح بلا مرجح واجب الوقوع و الّا لزم الترجيح بلا مرجّح ممتنع الوجود و الّا لاستغنى المعلول عن علته فمعنى ان الترجح (بلا مرجح. خ ل) واجب الوقوع ما اشرنا اليه قبل هذا الكلام من ان فعل الله سبحانه لايتعلّق بشيء من المفعولات الا على حسب قابليته و معنى هذا انه لو تعلّق به على حسب مقتضى الفعل من حيث هو لتساوت المفعولات اذ افتقارها اليه على السواء في كلّ شيء و نسبته اليها على السواء فتكون الاشياء على نمطٍ واحد في القوة و البقاء و العلم و الغنى و القرب و الخير و السعادة و اضدادها بل لاتتعدّد الاشياء و انما يوجد شيء واحد اذ مقتضى التعدد و التغايُر من المشخصات المذكورة سابقا لاتقاوم مقتضى فعل الله سبحانه بل المفروض اَلّا اعتبار لها فلايقع تعدد اصلاً و لا اختلاف بحال من الاحوال اذ الاختلاف و التعدد انّما جاء من قبَلِ اختلاف المشخصات و تعددها كأن يكون شيئان من تفاوت كمّهما او

كيفهما او مكانهما او زمانهما او رتبتهما او جهتهما او اختلاف الوضع و مراتبه فيهما الى غير ذلك و من ذلك ان الشيء الممكن فى ذاته نسبة الوجود و العدم الى امكانه على السواء فلا بد من ترجّح احدهما ليكون فعل الفاعل وقع ترجيحه لمرجّح و لا جائز ان يكون المرجّح من الجاعل او فعله اذ لو كان كذلك لرجع فعله الى الترجيح (الترجح. خ‌ل) من غير مرجح فافهم و امّا ان الترجح (الترجيح. خ‌ل) من غير مرجح ممتنع الوجود فبمعنى ان الشيء الممكن لايكون موجوداً بغير موجد و الّا لزم الترجح (الترجيح. خ‌ل) من غير مرجّح و هو مستحيل لانّ الشيء لايُوجِد نفسه فللترجّح (فللترجيح. خ‌ل) من غير مرجّح وجهان:

احدهما انه واجب كما قلنا بمعنى انه لو لم يكن لزم الجبر فى الافعال الاختياريّة و بطل النظام على نحو ما ذكرنا من اتحاد المفعول.

و ثانيهما انه ممتنع فباعتبار امتناع ايجاد الشيء نفسه.

و يتفرع على الاوّل جواز الترجيح بلا مرجّح كما قال بعضهم فى تناول احد الرغيفين المتساويين من كل جهة للجايع (للجائع ظ) بلا مرجح و سلوك احد الطريقين للخايف (للخائف ظ) الهارب من السبع اذا تَساوَيَا من كل وجه.

و على الثانى امتناع الترجيح بلا مرجّح و معناه فيما هو متفرع عليه انّ المراد منه انّ التّرجيح بالترجّح بنفسِهِ من غير مرجِّحٍ خارجٍ فاعل بالتّرجيح بالترجح مُحالٌ و هو كذلك يعنى ان الترجّح لايتكوّن به المترجِّح بنفسه بل لا بدّ لَهُ منْ مرجّح يُكَوِّنه بذلك التّرجح وَ اَمّا فى الوجه الاَوّلِ المتفرّع على الاول اعنى جواز الترجيح بلا مُرَجّحٍ كَما مثّل بالرّغِيْفَيْن و الطّريقَين للشيئَيْنِ المتساوِيَيْنِ مِنْ كلِّ جهةٍ على ما قيلَ فهو من الممتنع الترجيح من غير مرجّح لان الفاعل يرجّح الفعل للراجح برجحانه لا بدونه فاذا تعلّق بمتساوى الطرفين كان فعله لاحدهما ترجيحاً بالمرجّح و هذا المرجح إما نفس الفعل اذ لا محذور هنا لعدم لزوم الجبر فى الافعال الاختيارية و امّا لان الفعل وجود و الترك عدم فالفعل ارجح و إمّا لِانَّ نفس التَّسَاوِى مرجّح لِمٰا يقع من الفاعِلِ من فعْلٍ اَوْ تَرْكٍ

لوجودِ الرجحان فى الاعتبار لان المتساوى لو لم يكن رَاجحاً لكانَ مرجوحاً و انّما حصل التّساوى بين الراجحين لتعادلهما و لايكون بين المرجوحَيْنِ لانّ المرجوح غير مقتضٍ للانفعال فافهم و امّا لانّ المرجّح من خارج غير المفعول و غير ما مِنْهُ اَوْ به بَل لداعٍ آخر باعثٍ للفاعل على الفعل كما فى الرغيفين و الطّرِيقَيْنِ.

قال: «و خامسها - لو كانت الجاعلية و المجعولية بين الماهيات و كان الوجود امراً اعتبارياً عقلياً يلزم ان يكون المجعول من لوازم ماهيّة الجاعل و لوازم الماهيات امورٌ اعتبارية فيلزم ان يكون جواهر العالم و اعراضه كلها اموراً اعتباريّة الّا المجعول الاوّل عند من اعترفَ بان الواجب جلّ اسمه عين الموجودية على ان القائلين بان الواجب عين الوجود لو علموا حقيقة الوجود و انّها عين ذاته تعالى المنزّه عن الماهيّة لعلموا ان كل موجود يجب ان يكون فعله مثل طبيعته و ان كانَ ناقصاً عنه قاصراً درجته عن درجته فما كانت طبيعتُه بسيطةً ففعله بسيط و كذا فعل فعله ففعلُ الله فى كلّ شىءٍ افاضة الخير و نفخ روح الوجود و الحيوٰة».

اقول: يريد انه لو فرض كون الجاعلية التى هى صفة الجاعل و المجعولية التى هى صفة المجعول بينهما فان فرض حصول الوجود كانت التّضايف بينه و بين جاعلِهِ و ثبث المطلوب و ان فرض التضايف بين الماهيّة و بين جاعلِها كان ذلك على تقدير كون الوجود اعتباريّا و الّا لكان احق منها كما تقدّم لزم ان تكون الماهية من لوازم ماهية الجاعل اذ نسبتها اليه حينئذ كنسبة الزوجيّة الى الاربعة فيلزم ان يكون معها لاينفكّ عنها و لوازم الماهية كما برهن عليه كلّها امور اعتبارية فيلزم ان تكون جواهر العالم كلها و اعراضه كلّها اموراً اعتبارية لانها بالنسبة الى ماهية الجاعل من المعقولات الثانية و المفروض انها ليست وجودات اذِ الوجودات اذا لم تكن مجعولة اوّلا و بالذات كانت اعتباريّة و اذا فرض ان المجعول اوّلا و بالذات هو الماهية و المجعول من لوازم ماهية الجاعل و لم تكن وجودات و لوازم الماهية كلها من المعقولات الثانية كانت جميع

جواهر العالم و اعراضه اعتبارية لانها من لوازم الماهية اعنى ماهية الجاعل و لوازم الماهية كذلك لتساوى جميع اللوازم فى هذه النسبة ما لم تكن وجودات اذ الوجود من الجاعل الّا المجعول الاوّل الذى هو العقل الكلى البسيط الحقيقة عند من اعترف بوحدة الوجود و قال بان الواجب جل اسمه عين الموجودية حيث وافقوا الحكماء المتقدمين من الفلاسفة كاغاثاديمون و انبادقلس و فيثاغورس و سقراط و افلاطون على ان الواجب و العقول و النفوس ذوات نوريّة ليست نوريّتها و وجودها زائدة على ذاتها فان الشيخ صاحب الاشراق قد وافقهم على ذلك و قال فى التلويحات ان النفوس و ما فوقها من المفارقات انّيّات صرفة و وجودات محضة فانّ هذا الايراد من لزوم كون جميع جواهر العالم و اعراضه امور اعتبارية لا يرد بخصوصه عليهم لهذا الاعتراف اى اعترافهم بوحدة الوجود بان الواجب عز و جل عين الموجودية فان المجعول الاوّل و المفارقات ذوات نورية و وجودات محضة ليست وجوداتها زائدة على ذواتها و ان كان يلزمهم فى قولهم ان الوجود اعتبارى فى غير المجعول الاوّل و يرد عليهم فى لوازمها و لوازم لوازمها و هكذا الى الثرى فان لازم اللازم لازم و هكذا على انهم اعنى القائلين بان الواجب عين الوجود لو علموا حقيقة الوجود علماً بالمعاينة و الشهود و انّها اى حقيقة الوجود عين ذاته تعالى المنزّه عن الماهية لَماذهَبُوا الى اعتبارية الوجود و نفى كون الوجود امراً واقِعيّا عينيّاً و اقامة البراهين على ذلك و لعلموا ان كلّ موجودٍ يجب ان يكون فعله مثل طبيعته فى البساطة و الشدة و التمام و الرتبة و غير ذلك و اَضدادها فما كانت طبيعته بسيطة مطلقا ففعله بسيط بحسب نسبة الصفة الى الذات و كذلك فعل فعله بالنسبة الى فعله و ما كان مفيضاً للجود و الخير و مفيداً للوجود و الفضل الكثير ففعله كذلك و كذلك فعل فعله و فعلُ فعل فعله و هكذا الّا انها متناسبة فى كل رتبة كنسبة الصفة الى الذات ففعل الله سبحانه فى كل شىء افاضة الخير و نفخ روح الوجود و الحيوٰة فيلزم ان يكون جواهر العالم و اعراضه كلها اموراً حقيقية و عينيّة واقعية ليست اموراً اعتبارية لانه اذا عرف ذلك شاهَدَ انّ افاضة الحق

تعالی کذلك و کذا فعله لمجعوله الاول و فعل مجعوله و فعل مجعول مجعوله و هکذا فلایکون الماهیات مجعولة اوّلا و بالذات و الّا لکانت من لوازم ماهیة الجاعل و لوازم الماهیة اعتباریة فیلزم من فرض کونها مجعولة اوّلاً و بالذات انها لیست مجعولة کذلك بل تکون اعتباریة و فی کلامه فی هذا الشاهد ابحاث کثیرة واردة علیه و علی خصمه لایکاد من اطّلع علیها یقدر علی ایرادها لکثرتها و شناعة ذکرها و ایرادها و لکن لا بد من ذکر شیء ینبّه علی بعضٍ من ذلك لیتوجّه الغافل و الآنِسُ بها علیها.

فمنها قوله «لو کانت الجاعلیة و المجعولیّة» الخ. اعلم ان التضایف المشار الیه لایتحقق بین المجعول و بین ماهیة جاعله اذ لا ارتباط بین المفعول و ذات الفاعل کما ذکرنا مراراً و انّما الارتباط بین المجعول و بین شیئین احدهما فعل الجاعل (الفاعل. خ‍ل) و جعله کما مثلنا من ان الکتابة لیس بینها و بین ذات الکاتب ربط و انّما الربط بینها و بین حرکة یده فان الکتابة تشابه هیئة حرکة الید و تدل علیه و یستدلّ بها علیها فی الحسن و الاعتدال و عدمهما و لاتدل الکتابة علی شیء من ذات الکاتب لما ثبت ان کل اثر یشابه صفة مؤثره من تلك الجهة و لو کانت الذات مؤثّرة فی الکتابة لدلّت علیها بجهة من جهاتها و الارتباط و التضایف بین هذین حقیقی واقعی و ثانیهما ظاهر الفاعل من حیث هو فاعل لذلك الفعل فان الجاعل من حیث هو جاعل لذلك المجعول ظاهر بذلك المجعول للمجعول و غیره فظهوره بنفس المجعول و جعله کما قال امیرالمؤمنین علیه السلٰم لاتحیط به الاوهام بل تجلّی لها بها و بها امتنع منها و الیها حاکمها ه‍، و لیس المراد ان الجاعل ظهر بنفسه فی الجعل بل المراد انه ظهر بجعل مجعوله ثم لیس المراد من الجاعل نفس الذات البحت و انما هو مثال الذات و هو منشأ الجعل المتّصف باثره و هو الجعل فهو کالقائم ای کمعنی القائم فان القائم اسم فاعل القیام و هو مثال الذات و هذا المثال هو مبدأ القیام و منشأهُ الحرکة التی هی منشأ القیام المتّصفة باثرها و هو القیام و القائم صورة الحرکة الایجادیة النائبة مناب الذات متصفةً بصفة اثرها و ذلك المثال النائب

مناب زيد فی احداث القيام اقامه زيد بنفسه ای بنفس المثال فی مكانه ای فی مقام النيابة فالقائم فی الحقيقة مركب من الحال و هو الحركة و المحل و هو الاثر فهو وجه زيد و عنوانه فی ظهوره بتلك الصفة ای القيام فالارتباط بين المجعول و بين الجعل ارتباط حقيقی صدوری و تضايف واقعی لا بمعنی انه جزء المجعول اذ المجعول جزءاه مادته و صورته ای وجوده و ماهيته بل بمعنی انه قائم به قيام صدور و الارتباط بينه و بين الجاعل الذی هو الوجه و المثال و العنوان ارتباط اشراقیّ حضوری و المصنف يعنی بالجاعل هو الواجب المعبود بالحق تعالی فلو كان كذلك حصل بينهما اقتران و هو دليل الحدوث فذرهم و ما يفترون.

و قوله «و كان الوجود امراً اعتباريّا» فيه رد عليهما معاً اذ ليس الوجود اعتباريّا كما يقول الخصم و لايلزم من كون الماهية مجعولة اوّلا و بالذات ان يكون الوجود اعتباراً لانه علی تقدير كونها مجعولة اولا و بالذات يكون عارضا لها من جملة الاعراض العينية المتحققة.

و قوله «يلزم ان يكون المجعول من لوازم ماهية الجاعل» قد بيّنّا انه لايلزم و لايجوز لانه يكون لازماً للجعْل لا للجاعل و لوجوده لا لماهيته و ان كان لا تغاير بين ماهيته و وجوده و لكن لم قال لماهية الجاعل و لم يقل لوجوده ليرتب عليه صورة القياس فاذا ذكر الماهية و لا ماهية الّا فی اللفظ رتّب عليه الكبری و ما هو الّا كما قال علماء البديع ان هذا النمط يقال له القول بالموجب كما قال الشاعر:

قَدّهُ لا طعن فی اوصافِهِ   عجباً لا طعنَ فيه و هو رمحُ

شَحّ بالوصلِ و للرّيم حكی   اُحّ من شخصٍ كريم فيه شُحُّ

و ما اسرع نقله من الوجود الحق البحت الی الاعتباری فما اشبهه بما قيل ان رجلاً دخل السوق و عنده عنز يبيعُها فاتاه شخص فقال له بكم من درهم تبيعُها فقال هی بخمسةٍ رخيصةٌ بستّةٍ مَليحةٌ بسبعةٍ تَسوی ثمانية ان كان عندك تسعة

هاتِ عشرةً و خُذْها. و هذا مثال هذا الشيخ جعل الماهية لازمةً لماهية الواجب تعالى ثم جعلها هي و جميع المخلوقات بقضية واحدة اعتبارية بطفرة واحدةٍ.

و قوله «الا المجعول الاول» و ذلك قول بعض الرواقيين كشيخ الاشراق فانه حكم بكون الوجود امراً اعتباريّا اذ لا يعقل شيء فى الخارج هو وجود و قد نص على ان وجود الله سبحانه حقيقى فى الخارج و ليس كسائر الاشياء لانها به وجدت و به قامت و لا بد ان يكون موجوداً فى الخارج و اورد حججا كثيرة يطول الكلام بذكرها ثم ذكر تبعا للحكماء المتقدمين فى زعمه و ما فهم من ظاهر كلامهم استثناء المفارقات البسيطة فقال: ان النفوس و ما فوقها من المفارقات انيّات صرفة و وجودات محضة. و نقل المصنف عنه فى الكتاب الكبير: و كون النفوس و العقول وجودات محضة و انّيات صرفة باعتبار اَنّ وجوداتها غالبةٌ على اعدامها و اعدامُها مضمحلّة فى جنب وجوداتها بخلاف هذا العالم الكدر الظلمانى الّذى هو مملوء من الظلمات و الاعدام و النقائص و الآفات فكأنهما وجودات محضة فاذا اطلق عليهما الوجودات المحضة و الانيّات الصرفة فلا اشكال انتهى. و قد تقدم ما يدلّ على ما يلزمهم بعدم الفرق و الاستثناء بل اما القول بالعينى فى الكلّ و الّا بالاعتبارى فى الكل.

و قوله يريد ردّ قولِهِمْ بان الواجب عين الموجوديّة و عين الوجود. اشارة منهم الى وحدة الوجود فردّ عليهم بما هو كقولهم و اشنع منه فقال «لو علموا حقيقة الوجود» اى عرفوها «و انها عين ذاته تعالى المنزّه عن الماهيّة» يشير به الى ما ذكروا من كون الاشياء من لوازم ماهية الواجب فردّ عليهم بانهم لو عرفوا حقيقة الوجود و ان تلك الحقيقة هى عين الحق تعالى و انه ليس له ماهية لانه وجود صرف فاصلح شيئا لافساد فيه لو قيل به فانّ ماهية الواجب هى وجوده بافساد شيء فيه صلاح و هو ما يلزم على قوله من نفى ماهيات كل الاشياء و انّما هى وجودات صرفة و ذلك بقوله «لعلموا ان كلّ موجود يجب اَنْ يكون فعله» اى مفعوله «مثل طبيعته و ان كان» اى مفعوله «ناقصا عنه» فى الشدّة و الصرافة «قاصراً عن درجته» فى البحتيّة و المَحْضيّة فقد نفى جميع الماهيات عن جميع

الاشياء لان المعلول كعلته من سنخه فحيث كانت العلة وجوداً بحتا لا ماهيّة له و مفعولها كطبيعتها كان ذلك المفعول وجوداً بحتاً صرفاً لا ماهيّة له و كذا مفعول مفعوله و هكذا فی جمیع الاشیاء لا فرق بینها الّا بالشدّة و الضعف خاصة.

فقال بياناً لهذا «فما كانت طبيعته بسيطةً ففعله بسيط و كذا فعل فعله» ثم كشف القناع فى التصريح فقال «ففعلُ الله تعالى فى كل شىء افاضة الخير و نفخ روح الوجود و الحيوٰة» و اراد بقول «مثل طبيعته» اى فى الحقيقة الذاتية بان يكون العِلّة و المعلول بالذات من سنخ واحدٍ و من حقيقةٍ واحدةٍ و اراد بالفعل فى الفعل و فعل الفعل ما هو الفعل بالذات فيلزم ان يكون الوجود صادراً عنه تعالى بالذات و كذا كل معلول صادر عن علته بالذات فيكون الوجود فى الممكنات كلها من سنخ الوجود الواجب تعالى عن ذلك و هو تعالى بسيط لا تركيب فيه فكذا ما صدر عنه بالذات لانه مثل طبيعته فى المشاركة الحقيقية فعلى زعمه هى كموجدها و ليست الماهية جزءاً لها و لا عينها كموجدها فاذَنْ يوجّه قول الحكماء ان كل ممكن زوج تركيبى يعنى من ماهية و وجودٍ انّ معناه كلّ ماهية موجودة فهى بحيث يحلّلها العقل الى شيئين وجود و ماهيّة.

فاقول تأمّل رحمك الله تعالى و هداك فى هذه الاعتقادات الباطلة و المذاهب الفاسدة و مَن مال الى اقوالهم و انس بمذاهبهم فلايجوز له ان ينكر عَلىّ و لايردّ شيئاً ممّا طعنتُ به عليهم لانى عنده انا و اقوالى كلها وجودات صرفة و انوار حقّة من سنخ حقيقة الوجود الحق. تعالى ربى عما يقولون علوّا كبيراً فكلّ ما اقول فى الطعن عليهم فهو حقّ لايجوز الشك فيه لان الشك فيه شك فى الحق انظر كيف يفترون على الله الكذب و كفى به اثما مبينا.

قال: «قول عرشى - اعلم ان للوجود مراتب ثلاث: الاول الوجود الذى لايتعلّق بغيره و لايتقيد بقيدٍ مخصوص و هو الحرىّ بان يكون مبدأ الكل».

اقول: قوله «قول عرشى» على ما فى كثير من نسخ هذا الكتاب و معناه مقول اى مطلب رفيع لان الرفيع قد يعبر عنه بالعرش لكونه اعلى الموجودات، او مطلب شريف كما ان العرش اشرف المظاهر و هو خزائن كل شىء و هو

العند الذى ذكرهما فى كتابه فقال و ان من شىء الّا عندنا خزآئنه فهو العند و هو الخزائن و انّما يعبر عنه بالخزائن لان الجمع بالنسبة الى كل فرد من الموجودات فكل شىء له كون فى الركن الايمن الاعلى من العرش و له عين فى الركن الايمن الاسفل من العرش و له قدر و هندسة فى الركن الايسر الاعلى منه و له طبيعة فى الركن الايسر الاسفل منه و له صورة جوهريّة فى نفس العرش و له هيولى فى تعيّن الايسر الاسفل منه و له صورة ظلّية فى مثاله و له مادة فى جسمه و له اركان اربعة فى وجوده الثانى و له طبائع اربع فى عناصره و هكذا فكل شىء فله فى العرش خزائن فى نزوله و فى صعوده لاتكاد تحصى فلذا قال تعالى و ان من شىء الّا عندنا خزائنه فافرد الشىء و جمع خزائنه و كلها فى العرش، او مطلب دقيق و سر عميق لان العرش مظهر البدع و علل الاشياء و العلم الباطن و منه يظهر حكم يمحو ما يشاء و يثبت او لانه متلقّى بالالهام من افاضة الواسطة بين الله سبحانه و بين خلقه صلّى الله عليه و اله و هو قلبه الشريف كما قال تعالى ماوسعنى ارضى و لا سمائى و وسعنى قلب عبدى المؤمن صلى الله عليه و اله و المصنف يشير بهذا الى ان هذا التقسيم على النمط المذكور من الواردات التى وردت عليه و هذا التقسيم يراد فيما اذا اريد التعبير عنه بالوجود صدق هذا اللفظ بقيد على واحد و بقيد آخر على اخر كالجنس مع فصوله لانواعه.

و نريد بالاول الوجود الحق يعنى المعبود عز و جل.

و بالثانى فعله و هو الوجود الراجح على اصطلاحِنا و هو المشيّة و الارادة و الابداع.

و بالثالث الوجود المقيد بالمشخصات و هو وجود الكائنات من الوجودات الجواهر و الاعراض فى الغيب و الشهادة، و هذا اصطلاحنا الذى نجرى عليه عند الاطلاق،

و اما المصنف فكان بصدد الماهية فخصّص التقييد و عدمه هنا بها فقال «الاول الوجود الذى لايتعلق بغيره و لايتقيد بقيد مخصوص و هو الحرى

ای الحقیق بان یکون مبدأ الکلّ» اقول قوله «الاول الوجود الذی لایتعلق بغیره» حق لان الوجود الواجب لایتعلق بغیره و لکن یجب ان تعلم ان هذا القول علی جهة الحقیقة التی لایحتمل غیر هذا المعنی لا فی الخارج و لا فی الذهن و لا فی نفس الامر فعلی کون هذا علی جهة الحقیقة یکون القول بان صور الاشیاء فی ذاته قولاً بتعلّق الواجب بغیره و کذا قول مَن قال انه کل الاشیاء لکونه بسیط الحقیقة و کذا قول معطی الشیء لیس فاقداً له فی ذاته و ان کان علی نحوٍ اشرف کما یتوهم صحته بهذا التقیید و کذا من جعل علمه مقترنا بالمعلومات الّا اذا اراد بالعلم هنا العلم الحادث کالکتب السماویة و الواح النفوس الملکیّة و کذا من قال بانه تعالی فاعل بذاته و کذا من قال بان مجعوله لازم لماهیته و کذا قول ان فعله کطبیعته و کذا قول ان تعددَ مراتب الوجود بشؤونه الذاتیة هی باحکامها افراده و کذا سائر اقوالهم الفاسدة التی لیس فی تعدادها فائدة الّا انك تقف علیها ان شاء الله کل فی مکانه فان کلّ من نسب الیه شیئا من هذه و امثالها فانه قد جعل وجوده تعالی متعلّقاً بغیره و لقد عنی غیره مَن وصف متعلقا بغیره بصفته تعالی کما قال الصادق علیه السلٰم فی دعاء الوتیرة بعد العشاء کما رواه الشیخ فی المصباح قال علیه السلام بدت قدرتُك یا الهی و لم تبد هیئة یا سیّدی فشبّهوك و اتخذوا بعض آیاتك ارباباً یا الهی فمِن ثَمّ لم یعرفوك الدعاء، و قد کشف عن ذلك ابوالحسن الثانی علی بن موسی الرضا علیهما السلٰم فی خطبته و کمال توحیده نفی الصفات عنه لشهادة ان کل صفة غیر موصوف و شهادة کل صفةٍ و موصوف بالاقتران و شهادة الاقتران بالحدث الممتنع من الازل الممتنع من الحدث ه،

و قوله «بقیدٍ مخصوص» ان اراد به تقیید القید فهو باطل و ان اراد به بیان الواقع فهو صحیح و هذا اصطلاحنا الذی نجری علیه و نریده عند الاطلاق و امّا المصنّف فانه استعمل هذا التقسیم باعتبار ما هو بصدده من تقیید الوجود بقید مخصوص و هو الماهیة و عدمه فقال الوجود اما اَن اَلّا یتعلقَ (اَن لایتعلقَ. خ ل) بغیره ای لیس معلولاً لشیء و لایتقید بقَیْدٍ مخصوص ای لایتقید بماهیّةٍ اصلاً و

هو الوجود الواجب تعالى اوْ لا يتعلّق بغيره بالّايكون مرتبطاً و مقترناً بغيره الّا انّه يتقيد بقيد مخصوص اى بماهية و هو العقول و النفوس المفارقة او يتعلّق بغيره و لا يتقيد بقيدٍ مخصوص و هو الوجود المنبسط فانه يتعلّق و ينبسط على اعيان الموجودات و لا يتقيد بقيد مخصوص اى بماهيّة لانّها عنده ليست مجعولة بالذات و لايتقيّد الوجود بها لانّه لو تقيد او اتّصفت به لكانت مجعولة و هذا تقسيم مبنى على مذهبه من عدم كونها مجعولة الّا بالتبع على النحو الذى يذكره لانّا نريد بالجعل ثانيا و بالعرض هو ان يكون المجعول غير مقصود فى اصل مقتضى العناية لذاته و انما هو مقصود لغيره لا انه غير موجود كما ذكرنا مراراً بخلاف مراد المصنف،

و قوله«و هو الحرىّ»اى الحقيق«بأن يكون مبدأ الكلّ»هذا ممّا قلنا فانه اذا كان مبدأ الكل كان متعلّقا بغيره بالذات تعلق الجاعل بالمجعولات كما اشار سابقا الى لزوم الوجودات لوجوده او الماهيات لماهيته كما تقدم من مذهب القائلين به و يكون ايضا غيره متعلقا به و لايُراد بالاقتران الموجب للحدوث الّا هذا و مثله و ايضا قوله«مبدأ الكل»ان اراد به ان يكون الكل كامنا فيه بالقوة متأهّلا مستعدّاً لقبول كن عند توجه الخطاب اليه كما صرّح به الملّا محسن فى الكلمات المكنونة و كلام المصنف يومى الى هذا فى قوله بسيط الحقيقة كل الاشياء و معطى الشىء ليس فاقداً له (فى ذاته. خل) و ان الاشياء و جميع كمالاتها فيه بنحو اشرف و غير ذلك فقد جعله متعلّقا بغيره و غيره متعلقا به بل هذا ابلغ لانه ولادة صريحة كما تقدم ذكره فى حديث الحسين عليه السلام و الله سبحانه يقول الله الصمد لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفؤا احدٌ فهذا مخالف لكلام الله سبحانه و كلام سيدالشهداء عليه السلام فى تفسير الصمد و كذا ان اراد بالمبدئية ايجادها من الحقائق المتأصّلة و الصور المجردة التى هى فى علمه و علمه عين ذاته كما تقدّم النقل عن ابن ابى جمهور الاحسائى فى المجلَى عنهم و بالجملة فاكثرهم يقول بانه وجود لا تعلق له بغيره و لا تعلّق لغيره به الا انه قول باللسان و يريدون ما سمعتَ اللهم مالك الملك عالم الغيب و الشهادة انت

تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون.

قال: «الثانى الوجود المتعلق بغيره كالعقول و النفوس و الطبائع و الاجرام و الموادّ».

اقول: هذا القسم الثانى من اقسام الوجود و هو تقسيم مبنى على ما يترتّب مذهبه عليه اذ ليس يريد تقسيم الوجود الى واجب و غيره و الوجود الغير الواجب الى وجود امرٍ و وجود خلقٍ بل باعتبار صحة تقييده بالقيد المخصوص الّذى هو الماهيّة و عدمها على رأيه اذ لو قسّمناه باعتبار تقييده بخصوص الماهية و عدمه على مذهبنا لقلنا هكذا المعبر عنه عند التعريف بالوجود ينقسم الى ثلاثة اقسام:

الاوّل هو الذى لايتعلق بغيره و لايتعلّق به غيره و لايتقيد بقيدٍ مطلقا حتى قيد الاطلاق و هو الواجب عز و جل.

الثانى هو الذى يتعلّق بغيره تعلّق الفاعلية و العلية و يتعلّق به غيره تعلق المفعولية و المعلولية و هو الوجود الراجح و هو المشيّة و الفعل (و. خل) الاختراع و الابداع و الارادة و سائر مراتبه كالقدر و القضاء و الامضاء و الاذن و التأجيل و الكتاب و لايتقيّد بماهيّة لاضمحلاله فى نور ربّه عز و جل و قد يطلق على هذا الوجود عالم الامر كما قال تعالى آلَا له الخلق و الامر.

الثالث هو الذى يتعلّق بغيره و يتعلق به غيره و يتقيد بقيد مخصوص اى بالماهية و هو الوجود المقيد بسائر مراتبه اوّله العقل الكلى و اخره ما تحت الثرى. فالوجود الحق هو المعبود عز و جل و فعله يسمى بالوجود الراجح و مفعوله يسمى بالوجود المتساوى و بالجواز فليس الّا الله عز و جل ثم احدث الوجود الراجح بالممكن الراجح فى المكان الراجح و الوقت الراجح لان وجودها اى هذه الثلاثة ارجح من عدمها رجحانا ذاتيا و هى المشية و مكانها الامكان الراجح و العمق الاكبر و وقتها السّرمد و كلها راجحة الوجود يكاد زيتها يضىء و لو لم تمسسه نار.

ثم احدث بذلك الوجود الراجح الوجود المتساوى اى المفعولات

المقيدة اوّلها العقل و اخرها ما تحت الثرى.

و امّا ما قبل العقل من المفعولات كالماء الاوّل اى الحقيقة المحمدية و قد يُسمّى هذا بالدواة الاولى و كالامكان التكوينى الذى هو ظرف هذا الماء و هو الحقيقة المحمدية و عالم الامر و الوجود الحقيقى و النفَس الرحمانى الثانوى و قد يطلق عليه بالحق المخلوق به لانه المادة المطلقة و الامر الذى قامت به الاشياء قياماً ركْنِيّاو قد يراد بالحق المخلوق به المشيّة و الارادة و سائر مراتب الفعل و كالارض الميتة و ارض الجرز اعنى ارض القابليات و قد تطلق الدواة الاولى على هذا لان الدواة هى التى يستمد منها القلم و يكتب فقد يراد به الاستمداد المادى اى يستمد من الهيولى الاولى و المادة المطلقة حصصاً مادّية لسائر المخلوقات لكل واحد حصّة منها اى من شعاعها كما مر كما يأخذ النجّار حصة من الخشب لعمل السرير و حصّة منه لعمل السفينة و حصة منه لعمل الباب لان شعاع هذه الحقيقة المحمديّة هيولى كل الاشياء لا ذاتها كما تقدّم و قد يراد به الاستمداد الصورى اى يستمد من شعاع ارض القابليات حصة لصورة زيد و حصّة لصورة السماء و حصّة لصورة التراب و هكذا فبهذين الاعتبارين يسمى كل من الماء الاوّل و ارض الجرز و الارض الميتة اعنى ارض الاستعدادات بالدواة الاولى على احد الاعتبارين و يتفرع على هذا ان ما قبل العقل الكلى و هو الماء و ارض الجرز قد يطلق عليه الوجود المقيد لانه من المفعولات لا من الفعل و قد يطلق عليه الوجود المطلق لانه قبل التقييد اذ اَوّل المقيدات العقل الكلى و هو مركب منهما فالوجود المطلق هو الفعل و الوجود المقيد هو المفعول و هذان بينهما برزخ قد يلحقانِ باسم الاوّل و قد يلحقان باسم الثانى و هذان الوجودان هما المراد فى التأويل بقوله الا له الخلق اى المقيد و الامر اى المطلق و الوجود الحق هو الله سبحانه هذا ملخّص اصطلاحنا فى التقسيم و الوجود الحق عز و جل عندنا لا يدخل فى التقسيم و انما نذكر ذلك من جهة عبارات التعريف و البيان و مع هذا كله فيراد منه العنوان يعنى الدليل و الوجه الذى ليس كمثله شىء و هو السميع البصير.

و قوله «و الطبائع و الاجرام و المواد» يراد منه سائر الموجودات فانّها كلّها تتعلق بغيرها من عللها و معلولاتها و اسبابها و مسبّباتها و كلّها تتقيد بماهياتها بما لها من الحدود و المشخّصات لانا نريد بالتقييد بالماهية بالحدود اذ الماهية وحدها انّما تعيّن الهوّ و هو كليّ لايتشخّص و لا يشخّص الّا بالحدود وَ المشخصات يعني اتحاد وجوداتها بماهياتها و نحن نعني ارتباط ماهياتها بوجوداتها و ربط وجوداتها بماهياتها على نحو ما لوّحنا فيما مضى و يأتي ان شاء الله تعالى.

قال: «الثالث الوجود المنبسط الذى شموله و انبساطه على هياكل الانسان و الماهيات ليس كشمول الطبائع الكلية و الماهيات العقليّة بل على وجهٍ يعرفه العارفون و يسمونه بالنفس الرحماني اقتباسا من قوله تعالى و رحمتي وسعت كل شيء و هو الصادر الاول في الممكنات عن العلة الاولى بالحقيقة و يسمونه بالحق المخلوق به و هو اصل وجود العالم و حياته و نوره السارى في جميع ما في السمٰوات و الارضين».

اقول: كلام المصنف هنا اوّل كشف القناع ما فهمه العالم الارشد الملا احمد بن محمد بن ابراهيم في تعليقاته على هذا الكتاب و انا انقل لك كلامه هنا لتعرف مِنْهُ مُراد المصنف رفعاً للتوهم على انى احمل كلامه على خلاف مراده ليكون كلام هذا العارف شاهداً لي وَ ان كان طويلا يطول بذكره مع ما اذكره الكلام فيما هو ظاهر:

قال قوله «و هو الصادر الاول في الممكنات عن العلّة الاولى بالحقيقة» و قول الحكماء ان اوّل الصوادر هو العقل الاول بناء على ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد كلام حملي بالقياس الى الموجودات المتعينة المتباينة المتخالفة الاثار فالاوليّة ها هنا بالقياس الى اول الصوادر المتباينة الذوات و الوجودات و الّا فعند تحليل الذهنِ العقلَ الاوّل الى وجود مطلقٍ و ماهيّة خاصّة و جهة نقص و امكان حكمنا بان اول ما ينشأ هُو الوجود المطلق المنبسط و تلزمه بحسب كل مرتبة ماهيّة خاصة و تنزل خاصّ يلحقه امكان خاصّ كذا افاده في الكتاب

الکبیر و لایذهب علیك ان اطلاق الوجود المطلق علی الوجود المنبسط علی هذا اضافی هذا ثم لایخفی علی العارف بمذهبه انه لایصح منه القول بصادریة الوجود المنبسط حقیقة فلعلّ المراد منه ان الوجود المنبسط هو الطور الاول للوجود الاول و البواقی اطوارٌ له فالمتطوّر فی هذه الاطوار هو الوجود المنبسط و هو غیر الوجود الحق اذ طور الشیء غیر ذلك الشیء بوجهٍ و علی هذا یحمل ایضا ما قاله فی الکتاب الکبیر من ان الوجود المطلق اذا اطلق فی عرفهم علی الواجب یکون مرادهم به الحقیقة بشرط لاشیء لا الحقیقة الساریة و لایلزم علیهم المفاسد الشنیعة کما لایخفی فتَثَبَّتْ.

و بالجملة لعل مراده من صادریّة الوجود المنبسط بهذا المعنی لا ان الوجود المنبسط هویّة منفصلة عن هویّة الواجب فی الواقع ناشیة عن وجوده نشو المعلول من العلّة کما یظهر لمن تتبّع کلامه و فهم مراده و بالجملة مذهب المصنّف هو هذا و من فهم غیره من مذهبه فقد خبط خبط عشواء و حرّف الکلم عن مواضعه فعلی هذا قوله بالجاعلیة و المجعولیة بین الموجودات و ان فی الوجود علة و معلولاً و جاعلاً و مجعولا مبنی علی ظاهر النظر و لئلّایتوحش الناظر فی اوّل الامر باستماع امثال هذا الکلام فلذا بنی الامر اوّلاً علی ما هو الظاهر من القول بالجاعلیة و المجعولیّة و العلّیّة و المعلولیّة و اشار اشاراتٍ خفیّةً الی ما هو مذهبه فی بعض الاوقات فی اثناء تلك الکلمات حتی تنکسر سَورة وحشة الناظر و ترتفع شدّة نفرته تدریجا و یستأنس به قلیلا قلیلاً حتی یرتفع قبحُ ذلك بالمرة عن نظره ثم بعد ذلك یصرّح بما هو مذهبه فی الواقع کما فعل فی هذه الرسالة و سائر کتبه و رسائله و العجب مِن جمع من المعاصرین الناظرین فی کلامه المدّعین لفهم مراده انهم یدّعون ان مذهب المصنف ان وجود المعلول ظلّ لوجود علته و لیس فی سنخه و بالجملة یقولون ان مذهبه ان الوجود المنبسط ظلٌّ لوجود الباریٔ و لیس من سنخه بل بحسب اصل الذات و سنخ الهویة مباین لوجوده تعالی و لعلّ الباعث علی هذا الحمل انهم لمّا رأوا ان ذلك مخالف لما ورد فی هذه الشریعة الحقّة بل لجمیع الشرائع و ایضا الانسان

بفطرته و جبلّته التی فُطر الناسُ علیها یحکم بمباینة وجود الحق المتعالی عن وجود سائر الموجودات علی ان المصنف ایضا ادّعی فی کتبه و رسائله مرة بعد اخری و کرّةً بعد أُولی انّ فی الوجود جاعلا و مجعولاً و ان الجاعلیة و المجعولیة بین الوجودات دون الماهیات و اقام علیه الحجج و البراهین و ایضا قد اطلق الظل و العکس علی وجود المعلول و قد مثّل بنسبة وجود الواجب الی وجود الممکن بما یوجب مثل هذا التوهم مثل الشمس بالقیاس الی ضوئها و غیر ذلك من الامثلة الموهمة و الکلمات المشنعة فدعاهم جمیع هذه الامور الی ذلك الحمل و التوجیه الذی لایرضی به صاحبه اصلاً و لیتَ شعری انه علی هذا علیمَ یحمل کلامه فی التوحید الذی قال به و سیجیء عن قریب و قوله فی اخر بحث التوحید فی هذه الرسالة حیث قال : ایّاك ان تزِلَّ قدمك من استماع هذه العبارات ، الی اخر ما قال هناك و علیمَ یحمل هذا قوله بان الوجود امر واحد شخصی مع قوله بان الوجود حاصل فی کل موجود من الموجودات مطلقاً کما یقوله اذواق المتألّهین کما ظهر و علیمَ (یحمل . خ‌ل) کلامه فی ان الواجب کل الاشیاء و یحیط بجمیع الامور احاطةً وجودیة لایغادر صغیرة و لا کبیرة الّا احصاها و غیر ذلك و لایقبل هذه المسائل بعض التأویلات و التوجیهات حتی یرتفع التخالف بینها و بین ما استندوا الیه کما لایخفی علی من هو من اهل الکیاسة و الفطانة و بالجملة بعد غَورٍ تام و تأمّلٍ کامل فی کلماته و اقواله مع فطرة سلیمة من الافات غیر سقیمة بذمائم الصفات یظهر ان مذهبه هو ما قلنا و ان کل ما وقع فی کلامه مما هو مخالف للشریعة فهو امر آخر لیس له دخلٌ فیما نحن بصدده ها هنا من بیان مذهب المصنف و کن من الشاکرین ، انتهی کلام الملا احمد المذکور فی التعلیقات علی هذا الکتاب هنا .

اقول الذی یظهر لی من مذهب المصنف هو ما ذکره هذا العارف و ان من وجّهه بغیر هذا فهو حمایة عن المصنف و دفاعاً عنه من شناعة القول و الاعتقاد و اقول ظاهر قوله «الوجود المنبسط» الخ ، ان هذا الوجود الذی یشیر الیه منبسط علی سائر الموجودات کانبساط نور الشمس علی الاشیاء الّا ان الاشیاء

موجودة بغير النور المنبسط عليها من الشمس و هنا لا وجود لها و لا تحقق الّا بهذا المنبسط فهى كاجزاء الشعاع من نور الشمس و هو ذلك النور فيكون المعنى انه منبسط بها فلا حقيقة لها غيره و هذا هو الذى يظهر من مراده من قوله و امّا ظاهر نفس قوله فالاشياء غيره و هو غيرها لانه منبسط عليها كما قال«و انبساطه على هياكل الانسان»و لم يقل و انبساطه بهياكل الانسان ليدل صريح قوله على مراده.

و قوله«بل على وجه يعرفه العارفون» يعنى انه هو ايضا يعرفه و قد اشار اليه قبل فى تمثيله بالجنس و الفصل كما ذكر سابقا و ذكرنا هناك انه كما نقول و ان هذا الوجود المنبسط هو كالحيوان المنبسط على هيكل الانسان و الفرس و هو عندنا هو المادة المطلقة فانه يؤخذ منها حصة للانسان و حصةٌ للفرس كقولك يؤخذ من الحيوان حصة للانسان و للفرس و يتمايزان بالفصول كقولك يتمايزان بالصور و قد بيّنّا مرارا فيما سبق ان العقلاء اتفقوا على تحديد الانسان بالحيوان الناطق تحديداً حقيقيا بجميع ذاتيّاته لم يخرج منها شىء فلو جعل الوجود حقيقيا للانسان فلا بد ان يكون هو احد الحصتين الحيوانية او الفصْلية او ان الحد ليس حقيقيا اِما بخروج بعض ذاتياته عن الحد او ان الوجود ليس حقيقيا فى الانسان بل هو عرض خارج فيلزم المصنف اما جعله المادة اى الحصّة الحيوانية او الصورة اى الفصل او كونه غير حد حقيقى لخروج بعض ذاتياته او لكون الوجود عرضا خارِجا فيلزمه من عدم كونه حدا تاما مخالفة جميع العقلاء و من كونه عرضاً مخالفة جميع اقواله فى سائر كتبه فيلزم ان شمول الوجود للاشياء و انبساطه عليها يعرفه كل احد حتى الجاهلون و لولا كثرة اقوال الباحثين عنه و تعارضها و تصريحها بانه شىء لا يعرف و لا يمكن تعقله لماجهله السَّوقَة و العوام و الآن كذلك الّا انه قد اخذتهم الاوهام من كثرة الكلام و الاختلاف بين من هم عندهم اعلام فجهلوا اسم ما عرفوه و اقتصروا فى معرفته على مفهوم الاسم الاخر الذى هو المادة.

و قوله «و يسمونه بالنفس الرحمانى» بفتح الفاء و قيل بسكونها كما تقدم

و هو عندنا اى النفس الرحمانى له مراتب متعددة كما تقدم اعلاها فى اعتبار تزييل الفؤادِ المشيةُ فى نفسها باعتبار انها الكلمة التامة و ان الكلمة اذا اعتبرناها وجدناها تكوّنت باربعة مراتب احدهاالنقطة التى هى مبدأ النفس من جوف المتكلم و يقال لها الرحمة ثم تمتدّالى الهواء و هو الالف اللينة التى هى هيولى سائر الحروف و ان الحروف منها شعب كالشعب من النهر الواحد و هو النفس الرحمانى الاوّلى الذى ليس قبله نفَس بالنسبة الى الكلمة ثم يقطّع المتكلم من هذا النفس اجزاء و حصصاً بواسطة آلات التمييز من الحلق و اللسان و اللهاة و الاسنان بالقلع و القرع و الضغط هى حروف تتألف منها الكلمة ثم يؤلف منها الكلمة فالنقطة اول منشأ الكلمة و النقطة تسمى الرحمة اقتباسا من قوله و هو الذى يرسل الرياح بشراً بين يدى رحمته، و الالف هى الرتبة الثانية من الكلمة و الحصص المُجزَّأة المميّزة هى الحروف التى تتركّب منها الكلمة و المؤلّف منها هو الكلمة و لمّا كانت المشية هى الكلمة التّامة اعتبر فيها ما يعتبر فى الكلمة فى التزييل الفؤادى و ان كانت المشية بسيطة ليس فى الامكان ابسط منها او يساويها لكنها باعتبار متعلّقها المتجزئ يلاحظ فيها جهات التجزّى فتفصّل فى الاعتبار كما تفصّل الكلمة فهذه الكلمة التامّة ان اريد بالنفس الرحمانى ايّاها كان تقوّم الاشياء به تَقَوّم صدور لان الاشياء لاتتألّف منها و صح اطلاق النفس الرحمانى عليها اِمّا باعتبار المرتبة الثانية فى تفصيلها اوْ انّها بعد تمامها هى النفَس الرحمانى الثانوى لقيام الاشياء بها و هو اوّل صادرٍ خلقه الله تعالى بنفسه اى بنفس ذلك الصادر لانه بمعنى الحركة الايجادية و الحركة الايجادية محدثة بنفسها لانها انّما تحتاج فى ايجادها الى حركة ايجاديّة و يستغنى بها عن تكرّرها و هو الحق المخلوق به اى خلق الله به اكوان الاشياء ان لوحظ الذكر الاول و به خلق سبحانه اعيان الاشياء ان لوحظ العزيمة عليه و ان اريد بالنفس الرحمانى اوّل صادرٍ من هذا و هو الحقيقة المحمديّة التى هى محل ذلك الفعل و هى اثره الاول فهى بالنسبة اليه كالانكسار بالنسبة الى الكسر كان قيام الاشياء به قياماً ركنيّاً كقيام الباب و السفينة و السرير بالخشب لان موادّ

الاشياء كلها من شعاع هذا الصادر عن فعل الله الذى هو المشيّة.

و قوله «و هو الصادر الاول فى الممكنات عن العلّة الاولى» ان اريد منه (من. خ د) العلة الاولى ذات البارى عز و جل فهو غلطٌ لان ذات البارى عز و جل لاتكون علّة قريبة لشيءٍ كما هو مقتضى الاطلاق فانه يراد بالعلة هى القريبة و الواجب لايكون علة لشىء و انّما علّة الاشياء صنعهُ فلايصح كون شىء صادِراً عن ذاته تعالى كما بيّنّا سابقاً و اذا اريد بها فعله صح فيكون ح اول صادر عنه هو الوجود و هو الماء و هو الحقيقة المحمديّة.

و قوله «و هو اصل العالم» ان اريد به اى الصادر نفس الفعل الذى هو مشيّة الله تعالى كان معنى كونه اصل العالم انه علّة تكوينه و منشأ ايجاده و ان اريد به اوّل صادر عن المشية اى اول مفعول كان معنى كونه اصل العالم انّه علة ماهيته[1] اى انّ مادة العالم و صورته من شعاعه كما مر.

و كذا قوله «و حياته و نوره السارى فى جميع السمٰوات و الارضين» اى مثل ما قلنا فى معنى كونه اصل العالم.

و ظاهر كلامه بعد هذا انما يتمشى على المذهب الحق اذا اريد بالصادر اوّل صادر عن مشيّة الله تعالى و هى فعله لان الحق انّ الفعل لايتركب منه المفعول و قوله: حتى انه يكون فى العقل عقلاً الخ، يريد انه يصير عقلا فى انبساطه على العقول فيكون معلولاً و هو علة ثم اعلم ان الظاهر من كلامهم انه يراد به الفعل لا الصادر عن الفعل فيلزمهم ان يكون المفعول متركبا من الفعل و هو باطل فان الكتابة لاتتركّب من حركة يد الكاتب و لاجل انهم يريدون بالصادر هو الفعل و بالعلة الاولى هو الذات المقدسة تعالى قال الملا احمد المذكور فى تعليقاته على قوله «و قد يسمونه بالحق المخلوق به» قال قد نقل عن بعض الاعاظم انه قال: و قد يسمونه بالمشيّة كما ورد فى الحديث ان الله خلق المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية.

---

[1] اريد بالماهية هنا الهوية و هى الهوية بالمعنى الثانى اى المركب من الوجود و الماهية الاولى. منه (اعلى الله مقامه).

و لعلّ وجه التعبير عنه بها ان المشية مع وحدتها لكون انها عين ذاته المقدسة لمّا كانت متعلقة بالامور المتكثرة المختلفة و كذلك الوجود المنبسط مع وحدته متعلق بالماهيات المختلفة الكثيرة و ان كان بين التعلّقين فرق فلذا عبّر عنه بها انتهى.

اقول و كلامه هذا هو معنى كلام المصنف و كلام القوم سواء يفرغ بعضها فى بعضٍ فالعلة الاولى عندهم هو الله سبحانه و الصادر الاول هو ابداعه و هو السارى فى الاشياء و منه تركبت كما قال فى العقول عقلا كما يأتى و ان المشية هى ذات الله تعالى عن قولهم، و كل هذه امور باطلة و اعتقادات عاطلة،

و مذهبنا هو مذهب ائمتِنا عليهم السلام هو ان العلة الاولى هى القريبة و هى فعل الله و الصادر الاول عنها هو الوجود و الحقيقة المحمدية و الاشياء كلها تركبت من شعاع تلك الحقيقة و ان فعل الله سبحانه هو مشيته و ارادته كما قال الرضا عليه السلام فالمشية و الارادة و الابداع اسماؤها ثلاثة و معناها واحد و روى الصدوق فى التوحيد بسنده عن الرضا عليه السلام انه قال المشيّة و الارادة من صفات الافعال فمن زعم انّ الله سبحانه لم يزل شائيا مريداً فليس بموحّدٍ ه، و الاحاديث كلّها متفقة على الحدوث و انه ليس لله ارادة قديمة و لا مشية قديمة و ان المراد بهما الفعْل لا غير و لم يوجد حديثٌ يوهم كون شىء منهما قديما و قد اتّفق العقل و النقل على حدوثهما.

و من عجيب الامور انهم يروون الاحاديث المصرّحة بالحدوث مثل هذا الملّا يروى انّ الله خلق المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشيّة ثم يقول لعلّ وجه التّعبير عنه اى عن الصّادر بها اى بالمشيّة انّ المشيّة مع وحدتها لكون انها عين ذاته المقدسة و ذلك لانه يحمل هذه المشية على مشية الخلق فيا سبحان الله ما الموجب لميْلكم الى قدم المشية مع انّكم لم تمضوا الى الازل فتشاهدوا انها قديمة و انها عين ذاته و لم يخبركم بذلك و انتم تقِرّون بانه لايُعرف الّا بما عرّف به نفسه و لم يعرِّفْ نفسه الّا على السُنِ اوليائه و اولياؤه كلّهم اتّفقوا على كون مشية الله حادثةً و انّها ليسَتْ عين ذاته فماادرى ما الذى حداكم على هذا

ان كان لكم حاصل و فائدة تحصّلونها من القول بقدمها بخلاف ما قال نبيّه و اهل بيته صلى الله عليه و اله فربّما يحصل لكم عُذر لئلّاتفوت عليكم الفائدة و الّا فائمّتكم عليهم السلام علماء لايجهلون و حكماء لا يهملون و ذاكرون لاينسون و ناصحون لايغشّون و تشهدون ان الحق معهم و فيهم و بهم و ان كلّ من خالفهم فهو على باطلٍ من امره فما بالُكم تتركون كلامهم الحق و تأخذون بكلام اعدائهم و لاتسلّمون لهم و لاتردّون اليهم و انتم تعلمون فمن اراد الاحتجاج على ذلك من جهة العقل فلينظر الى احتجاج الرضا عليه السلٰم مع سليمان المروزى كما فى الاحتجاج للطبرسى و التّوحيد و عيون اخبار الرّضا عليه السلٰم للصدوق فانّ العَاقل لايجد للعقل فيما قرّر عليه السلٰم من حدوث المشية و الارادة مَجَالاً و ذلك لانّى اَنا اذَا قُلْتُ بحدوثها حجّتى الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم السلٰم و الدليل العقلى على معنىً للارادة معقولٍ لى لانّ المعنى المحدث يمكن للعقل ادراكه و انتم اذا قلتم بقدمِها كانت الاخبار عنهم عليهم السلام كلها مخالفة لكم ليْس لقولِكم فيها مستند و لا لعقولكم مدرك فيما تدّعون لانّكم تثبتون قديماً و القديم لايتعقّل فاذا تعقّلتم فانما فهمتم حادثا و ادركتم مصنوعاً و ليس لكم مأوى و لا مَوْئِل الّا انه تعالى يخبركم بذلك و الواسطة بينكم و بينه اخبركم بخلاف ما قلتم فاين تذهبون.

و امّا ادلّة المجادلة بالتى هى احسن فهى فى هذه المسألة لنا لا لكم فانّكم قلتم ان المشية صفة و الصفة لاتقوم بنفسها و لا بغير موصوفها فاذا قامت بموصوفها و كانت حادثة كان محلّاً للحوادث و نحن نقول هى صفة و الصفة تقوم بغير موصوفها كالكلام يقوم بالهواء و لايقوم بالمتكلم و تقوم بنفسها كما قرّرتم انّ الذوات الحادثة صفات للذات القديمة و هى قائمة بنفسها لانه اقامها بنفسها و كذلك المعلولات فى الحقيقة صفات العلل و هى قائمة بنفسها و ايضا اذا سلّمنا انها تكون قائمة به تكون قائمة قيام صدورٍ لا قيام عروضٍ كالاشعة مع المنير و لو سلّمنا استدلالكم كان ايضاً حجة ناقضةً لقولكم لان قولكم لو كانت حادثة كان محلّاً للحوادث فنقول و ان كانت قديمة يكون محلّاً للقديم المغاير

لَهُ فان قلتم هى ليست مغايرة قلنا هى مقترنة بالمراد و ذاته غير مقترنة و هى خاصة اى علم خاص و ذاته غير خاصّة و هى تقترن بالنفى كما قال تعالى اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم و ذاته لاتقترن بالنفى و هى على طبق المرادِ و المرادُ على طبقها و ذاتها لا تطابق شيئا و لا يطابقها شىءٌ و هى لها ضد فهو مريد و كاره و ذاته لا ضد لها و هى لها وجه خاص بالمراد فان ارادة ايجاده لزيدٍ غير ارادة ايجاده لعمروٍ و ذاته ليست كذلك و امثال هذه ممّا نعقلها من صفات الخلق التى قد اتصفت به و انتم لاتعقلون صفات الحق تعالى لتصِفوها بها و تجدوها فيها.

و الوجه الثانى انكم قلتم لو كانت حادثة لكانت محدثة بارادةٍ غيرها و نقل الكلام الى هذه و هكذا و يلزم الدّور او التسلسل و نحن نقول ان الامام عليه السلام قد اجاب عن هذا الخطاب بما فيه كفاية لاولى الالباب فقال ان الله سبحانه خلق المشية بنفسها ثم خلق الخلق بالمشية، فابطل عليه السلام الدور و التّسلسل و قد تتبعنا جميع الافعال فوجدناها كلها محدثة بنفسها مثل حركة يد الكاتب احدثها بنفسها ثم احدث الكتابة بها و بيانه انّ حركة يد الكاتب محدثة و المحدث يحتاج الى حركة يحدث بها حركة يده مثلا.

فان قلتَ ان حركة يده محدثة بحركة غيرها نقلنا الكلام اليها حتى يعود انها احدثها بنفسها لانها حركة و الايجاد حركة و لايحتاج الموجد الى غيرها فيحدثها بها و يرتفع الدور و التسلسل و تأمّل فانك تجد قراح الحق الذى لا شوب فيه و ليس قولى و قد تتبعنا ان معناه ان الدليل محض الاستقراء و انما هو لبيان ضرب المثال من الملك المتعالى عز و جل فلاتكون المشية عين ذاته لان المفهوم من معنى المشية هو ميل الشائى و هذا الميل ليس هو ذو الميل.

و لو قلتَ انها عين ذاته بمعنى انّ المراد كون ذاته بحيث يفعل ما هو الاصلح فكون ذاته بحيث يفعل او يختار ما هو الاصلح هو ذاته كيف يكون ذلك المعنى الرابطى عين ذاته و مع هذا فهو مُحيَّثٌ بفعل (بحيث يفعل. خ ل) ما يشاء و يختار و ذلك معنى فعلى لايكون هو الذات الحق المقدسة عن النسب و

الروابط فان هذا هو معنى الارادة القديمة عندهم التى هى ذاته فيكون ذاته هى كون ذاته بحيثُ يفعل ما يشاء و يخلق ما يشاء و يختار سبحانه و تعالى.

قال: «و هو فى كل شىء بحسبه حتى انه يكون فى العقل عقلا و فى النفس نفساً و فى الطبع طبعا و فى الجسم جسما و فى الجوهر جوهراً و فى العرض عرضا و نسبته اليه تعالى كنسبة النور المحسوس و الضوء المنبث على اجرام السمٰوات و الارض الى الشمس و هو غير الوجود الاثباتى الرابطى الذى كسائِر المفهومات الكلية و المفهومات العَقْليَةُ لايتعلق بها جعل و لا تأثير لها ايضا كالمعقولات المتأصّلة وجود لكن وجودها نفس حصولها فى الذهن و كذلك الحكم فى مفهوم العدم و اللّاشىء و اللّاممكن و اللّامجعول بل لا فرق عندنا بين هذه المفهومات و غيرها فى كونها ليست الّا حكايات و عنوانات لامورٍ الّا ان بعضها عنوان لحقيقة موجودة و بعضها عنوان لامور باطلة الذات».

اقول: يريد انّ القسم الثالث اعنى الّذى يتعلق بغيره لانبساطه على اعيان الاشياءِ و لايتقيّد بقيدٍ مخصوصٍ يكون فى كل شىء مما انبسط عليه بحسبه يعنى يكون من نوع ما انبسط عليه ففى العقول عقل و فى النفوس نفس و فى الطبائع طبيعة و هكذا فهو كالغذاء المستحيل كيموساً و بعدَ تعفينه فى الكبد تدفعه الدافعة الى عضوٍ فيستحيل قدرٌ منه بقدر احتماله و استعداده فى العظم عظم و فى المخ مخ و فى اللحم لحم و فى العصب عصب و هكذا و تهضمه هاضمة ذلك العضو و تمسكه ماسكته و تدفع باقيه الى ما بعده و تجذبه القابضة و هكذا او يكون المعنى ان ظهوره فى كل شىء بحسب قابلية ذلك الشىء.

و قوله «و نسبته اليه تعالى» و فى نسخة «و نسبته الى الله تعالى كنسبة النور المحسوس» الخ، اعلم ان هذه النسبة تشير الى ذكرها الاخبار عنهم عليهم السلٰم و الايات القرآنية و الانفسية و الافاقية تشهد به و تشير اليه و لا اشكال فى التعبير عنه بهذه العبارة و انما الاشكال فى المراد منه و فى معناه و فى حقيقة هذه النسبة امّا المراد منه عند المصنف فهو فعله الذى هو ذاته كما تقدمت الاشارة اليه و امّا المراد عند ائمتِنا عليهم السلٰم و عندنا تبعاً لهم فهو الماء الاول و الحقيقة

المحمدية و الوجود الذى هو اوّل اثرٍ صدر عن فعل الله تعالى و قد تقدمت الاشارة الى بيان نوع انبساطه و اما معنى كلامه عنده فهو ما تقدم فى قوله : و امّا تخصيصه بمراتبه و منازله ، الى ان قال : فبِمَا فيه من شؤونه الذاتية و حيثياته الغيْبية (العينية . خل) ، يعنى انه يتعين و يتخصّص بما فيه من الشؤون الذاتية كما هو مقتضى البساطة الحقيقية و اما عند ائمتنا عليهم السلٰم و عندنا فهو ما يعرفون من معنى المادّة المطلقة و امّا حقيقة هذه النسبة فهى عنده نسبة الشىء فى شؤونه الذاتية الى ذاته البحت و امّا عند ائمتِنا عليهم السلام و عندنا نسبة الاثر و المعلول و المفعول الى فعل المؤثر و الفاعل و بيان هذه يظهر فى بيان نسبة النور الى الشمس و هى بعينها نسبة النور الى السراج و انا اريد امثل بالسراج و اشعته لا بالشمس لانه و ان كان فى الحقيقة واحد الّا انه فى الشمس اخفى و فى السراج ابين لما فيه من النار الظاهرة و الدهن و الاشعة و فى الشمس كذلك لكنها لخفائها لو مثّلتُ بها سارعت النفوس الى الانكار فاقول قد ذكرنا هذا الذى نريد ان نمثل به مرارا فيما سبق و لكنى اكرر الذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين ، اعلم ان السِّراج الظاهر بالاشعة هو الشعلة و هى دهن قد كلّسه فعل النار حتى صار دخانا فانفعل بالاستضاءة عن فعل النار و مسّها و الاشعة المنبسطة منه انما انبسطت و نشأت و بدت من الشعلة التى هى الدخان المنفعل بالاستضاءة فالاشياء كالاشعة المنبسطة فى اطراف البيت و فعل النّار كالمشيّة و الاستضاءة من الدخان الذى كلّسه فعل النار من الدهن .

و امّا آية الفاعل سبحانه فهى النار الغيب التى لاتدرك و انّما يدرك مفعولها اعنى الدخان المنفعل بالاستضاءة عن مس النار و ظهور الشعلة بذوات الاشعة كظهور الوجود الصادر عن فعل الله اعنى الحقيقة المحمديّة بذوات الاشياء على نحو لفظ المصنف لا على معنى مراده فآية الفاعل هى النار الغيب و فعله احراق النار و تكليسها للدهن حتى كان دخانا و الصادر عن فعل الله سبحانه كالشعلة الصادرة عن فعل النار و الاشعة القائمة بالشعلة اى بشعاعها يعنى ظهورها بالاشعة هى الاشياء فافهم فهّمك الله تعالى و بصّرك فى الدين .

و قوله «و هو غير الوجود الاثباتى الرابطى»اى غير الحصول فى كذا كالكون فى الاعيان الرّابطى الحملى فان هذا كسائر المفهومات لانه اسم معنىً فهو عنده كالمفهومات الكلية التى لايتعلق بها جعل فى الخارج و لا تأثير لها كذلك اذ ليس لها وجود متعيّن و انما وجودها حصولها فى الذهن و هو حظها من الوجود.

ثم قال«و كذلك الحكم فى مفهوم العدم و مفهوم اللّاشىء و اللّاممكن و اللّامجعول»فانها لايتعلق بها جعل و لا تأثير لها فى الخارج لانها امور اعتباريّة اعدام«بل لا فرق عندنا»يعنى المصنّف نفسه و اتباعه و هم الاكثرون«بين هذه المفهومات و غيرها فى كونها ليست الّا حكايات»اى اذكار خياليّة و عنوانات استدلاليّة يتوصّل بتصورها الى امور صحيحة او باطلة فبعضها كالمعقولات المتأصلة لحصولها بحقيقتها فى العقل مجردة عن العوارض الخارجية عنوان لحقيقة موجودة فى الخارج او (اى. خل) فى الواقع و بعضها عنوان لامور لا اصل لها فى الخارج و لا فى نفس الامر و لا فى الحقيقة الذهنية بل هى اى المقصود من ذلك البعض امور باطلة فى ذلك كما اذا تصوّر المحال و تصوّر قدم الحادث و حدث القديم، و اعلم ان قوله الذى هذا بعض لفظه و بعض معناه لم يتفرد (لم ينفرد. خل) به هو بل القائل به اكثر العلماء و الحكماء و هم فى هذه ليسوا بعلماء و لا حكماء بل هم على حد قوله و اذا رأيتهم تعجبك اجسامهم و ان يقولوا تسمع لقولهم كأنهم خشب مسندة، و تراهم ينظرون اليك و هم لايبصرون فكيف يدخل الشىء فى علمهم و يتصوّرونه و يتخيلونه و هو ليس بشىء و لا مخلوق ما هذا الّا شىء نشأ اصله من الركون من بعضهم الى بعضهم تقليداً و اعتمادا على فهم الغير و قولا تبع بعضهم فيه بعضا من غير دليل و لو انهم حيث رضوا بمتابعة غيرهم جعلوا متبوعهم ائمتهم ائمة الهدى و اعلام التقى و العروة الوثقى لنجوا من هذه الجهالات و اهتدوا من هذه الضلالات و هم يسمعون سيد العلماء جعفر بن محمد عليهما السلٰم يقول كلّ ما ميّزتموه باوهامكم فى ادقّ معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم و قوله عليه السلٰم

على ما رواه فى البحار لمن سأله عن شيعته فقال الرجل انهم قد اختلفوا فقال عليه السلٰم فيما اختلفوا فقال قال زرارة النفى غير مخلوق و قال هشام بن الحكم النفى مخلوق فقال عليه السلٰم قل بقول هشام فى هذه المسألة و مثل ما تقدم عن الرضا عليه السلٰم انه مايقع فى وهم احد شىء الّا و هو موجود فى خلق اللهِ، و غير ذلك و فى القرآن المجيد و ان من شىء الّا عندنا خزائنه و ماننزّله الّا بقدر معلوم و العقل حاكم بهذا و قد سبق فيه بعض البيان و اشير هنا الى قليل منه تتميما للحجة :

اعلم انّ الله سبحانه لمّا خلق الانسان على صورة كاملة كان جامعاً مملّكا فكان مدنى الطبع كثير الشؤون يحتاج فى نظم معاشه و معاده الى جهات كثيرة و معاملات واسعة و مثل هذا لايسع شؤونه عالم الملك اوْ مايقدر على الاحاطة به من عالم الاجسام فجعل الله سبحانه له مرآة يدرك بها ما غاب عنه و ما لايقدر على الاحاطة بملكه مما يترتب عليه معاملاته و اعماله و علومه و تعريفاته تسهيلاً لمداركه فاذا اراد ذكر شىء غائب عنه او بيانه او الاشارة الى تحصيله تصوّره و عَبّر عنه بلفظ يدلّ عليه فيلتفِت الى جهة ذلك المطلوب و مثاله الذى هو ظله قائم فى محلّه من الالواح العلويّة و ذلك المثال قائم باصله كقيام النور بالمنير و الظل بذى الظل فيقابل هذا الشخص الطالب له ذلك المثال الذى هو مثال المطلوب فتنتقش صورته فى مرآة خياله فيدركه بواسطة مثاله كما ترى فى المرآة عند مقابلة الشخص لها فلو طلبت تصوّر رجل له الف رأس او الف نصف رأس كان مثاله منتقشاً فى بعض تلك الالواح لان ذلك الرجل كان قد خلقه الله تعالى فى خزائنه بذات ذلك الرجل و حقيقته و امر الملائكة ان تنقش مثاله فى الالواح الجزئيّة فاذا توجّهت الى جهة ذلك الرجل انتقشت صورة مثاله فى خيالك فكان ما فى خيالك ظلّ مثاله و ذلك المثال ظل ذلك الرجل و الدليل على هذا الوجدان لمن كان له عينان و هو يعرف بالمثال فانّك اذا رأيتَ زيداً يوم الخميس يصلّى فى المسجد الفلانى فى السنة الفلانية فى الشهر الفلانى انتقش مثاله بان امر الله الملكين الحافظين فنقشا مثاله فى ذلك المكان من ذلك

المسجد يوم الخميس من الشهر المعين و السنة المعيّنة يصلّى دائما فى تلك الصلوٰة (الصورة . خل) التى رأيته فيها الى يوم القيٰمة فاذا كان يوم القيٰمة اتى بذلك المكان و ذلك الوقت و المثال (الذى . خل) يصلّى فيه فيلبس ذلك الرجل مثاله كالثوب فيشهد له ذلك المكان و ذلك الوقت و انت ما دمتَ حيّا كلّما اردتَ ان تذكره لايمكنك ان تذكره حتى يلتفِتَ خيالك الى ذلك المثال المصلّى فى ذلك المكان المخصوص فى ذلك الوقتِ المعين فتجده هناك فتقابله بمرآة خيالك فتنتقش فيه صورة ذلك المثال و لاتقدر ان تذكره ما لم تلتفت الى مكانه و وقته فلولا ان كنتم غير مدينين ترجعونها تذكرون ذلك المثال فى غير ذلك المكان و الوقت ان كنتم صادقين ، فلو امكن ان تتصوّر ما ليس بموجود لامكنك ان تتصور ذلك لا فى مكانه و لا فى زمانه فافهم دليل الحكمة الذوقية القطعية التى لم تكن مأخوذة بالاوهام و انما هى حكمة ائمتك عليهم السلام و المصنف انّما ذكر ذلك بانّها كلّها امور اعتباريّة الّا انه فيما سبق صرّح بما اومأ اليه هنا من الفرق فى الجملة بين مفهوم الوجود و الماهية فان مفهومه ليس له خارج ليتحقق الوجود فى الظرفين بخلاف الماهية فانها قد تكون كذلك و قد يكون لمفهومها خارج متحقق متحد بالوجود فى العينية لانها قد تحصل بحقيقتها فى الذهن معرّاةً عن العوارض الخارجية فتكون متحققة فى الظرفين و جعْله الوجود لايحصل فى ظرف التحليل مبنى على ما يشير اليه من القول بالظلّية فليس عنده الّا الواجب تعالى بذاته فى الازل و بظلّه فى الامكان ،

و قد ذكر الامجد الملا احمد (فى سائر كتبه . خل) فى بيان قوله : و نسبته اليه كنسبة النور المحسوس و الضوء المنبعث (المنبثّ . خل) على اجرام السمٰوات و الارض الى الشمس ، ما يحقق مراد المصنف و هو غير ما بيّنا من المثال فى نور الشمس فان المثال حق لانه من ايات الله فى الافاق و انّما الاشكال فى بيانه على مذاقهم و كلام هذا الرجل فى بيان كلام المصنف يشير بل يصرح بموافقته على الظلية و انا انقله لك بتمامه لتسمع فانه قال هنا كما ورد فى الحديث يفصل نورنا من نور ربّنا كشعاع الشمس من الشمس .

و هذا الكلام منه يوهم المغايرة بينه و بين الوجود الحق المتعال و يشعر بالظلية كما زعمه جمع من المعاصرين لكنه مبنى على ظاهر النظر فان بناءه فى هذا المقام عليه كما لايخفى و حمل الحديث لا ما زعموه من المغايرةِ و الظليةُ لا غبار عليه اذ الظاهر ان الامر كذلك فى الواقع لا ان مذهب المصنف ذلك و فرق بينهما **فان قلتَ** القول بالظلّية فاسد اذْ ح اِمّا ان لاتكون بينهما مشاركة او تكون فعلى الاول هو المباينة و ليس امراً وراءها كما زعمه الذاهبون الى هذا القول و على الثانى اِمّا ان تكون المشاركة بحسب تمام الذات فهو القول بالسنخيّة او بحسب جزئها فيلزم التركيب المستحيل على الله تعالى و بالجملة ينحصر القول فى السنخية و المباينة الصرفة لا كمخالفة الظل بالنسبة الى ذى الظل و بالسنخية المشاركة الحقيقية كمشاركة القطرة للبحر فى اصل الحقيقة فاحتمال قسم ثالث مما لايمكن انكاره ان اراد بهما غير ما ذكرنا مثلا اريد المباينة (بالمباينة . خ ل) المخالفة بالمعنى الاعم فعدم احتمال قسم اخر ثالث لهما هو القول بالظلّية ممنوع لكن كلامنا مع من يقول بالسنخية بالمعنى المذكور و بالمباينة بمعنى المخالفة الصرفة فتأمل تفهم **انتهى كلامه**.

و قوله و الظلية لا غبار عليه اذِ الظاهر ان الامر كذلك فى الواقع **و قوله** فعدمُ احتمال قسم آخر ثالث لهما هو القول بالظلية ممنوع، صريح فى انه قائل بالسنخية **و امّا قول** المصنف فهو مختلف الظاهر و الباطن لكنه يدور بين السّنخية و الظليّة لايخرج عنهما **و القولانِ** باطلان و الحق فيما قاله ايئمة(ائمة ظ) الزمان و امناء الرحمٰن عليهم السلام من القول بالمباينة كما قال الرضا عليه السلٰم **كنهه تفريق بينه و بين خلقه و غُيوره تحديدٌ لما سواه**،

فقد بين عليه السلام الامر الواقعى و اجاب عما يتوهم الذاهبون الى السنخية و الظلية بقوله: **و غيوره تحديد لما سواه**، و ذلك لانهم يقولون يلزم التركيب اذا لم نقل باحد الوجهين فقال عليه السلٰم ان المغايرة التى يتوهم لزومها مع المباينة بتعين المتعينات و كثرة المتشخصات تحديد لها لا تحديد له تعالى لانها ليست معه فى صقعٍ لا بالذات و لا بالصفات و لا بالاعتبار و لا بالاحتمال و لا بالاسماء

فتكون صفاتها اثباتا و نفيا لاحقة لها و هو متعال عن كل ما سواه.

قال: «السادس - لو تحققت الجاعلية و المجعولية بين الماهيات لزم ان تكون ماهية كل ممكن من مقولة المضاف و واقعة تحت جنسه و اللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم اما بيان الملازمة فلما سبقت الاشارة اليه من لزوم التعلق الذاتى و الارتباط المعنوى بين ما هو مجعول بالذات و ما هو جاعل بالذات».

اقول: يريد انه على فرض كون الماهية مجعولة بالذات يكون الجاعل لها بالذات و يلزم الارتباط المعنوى و التعلق الذاتى بينهما لما سبق من لزوم ذلك بين الجاعلية و المجعوليّة الذاتيين فيكون من مقولة المضاف لما بينهما من التلازم الذاتى فتكون ماهية كل ممكن داخلة تحتَ جنسٍ ما هو من مقولة ذلك المضاف بما معها من الارتباط لعدم تحققه بدون الطرفين فيدخل الوجود تحت الجنس فيلحقه التحديد و قد ثبت فيما تقدم عدم دخوله تحت جنس او نوع اذ لا جنس له و لا نوع فلو كانت الماهية مجعولة بالذات لزم دخول ماهية كل ممكن تحت جنس ما هو من مقولة المضاف بما معها و اللازم باطل فكذا الملزوم و بيان الملازمة لما بيّن سابقا من لزوم التعلق الذاتى و الارتباط المعنوى بين المجعول بالذات و بين جاعله بالذات، هذا حاصل كلام المصنف و فيه ما تقدم مما ذكرنا لك من ان الارتباط و التعلق الذاتيين لايحصلان بين المجعول و بين ذات جاعله و الّا لزم كون الذات جعلاً و كون الجعل و المجعول مساوقين لوجود الجاعل و هو باطل لما ثبت من ان الفاعل لايكون فاعلاً بذاته بل لا بد من توسط الفعل بينه و بين مفعوله و الّا كانت ذاته فعلاً لا فاعلاً و اعتبار فعليّة الذات على زعمهم ليس مساوقا لوجود الذات اذ لو كان مساوقاً لوجود الذات لكان هو الذات او مع الذّات و اللازم من حقيقة المساوقة كون الذات فعلاً لغيره و صفة له و التزام المساوقة مع اعتبار التأخر ليستند الفعل الى الذات منافٍ للمساوقة و موجب لحدوث الفعل و اذا تحقق كون الجعل واسطة بين الجاعل و المجعول كما هو فى الواقع لزم حدوث الجعل لكونه مسبوقا بذات الجاعل و

لزم حصول الارتباط بين الجعل و المجعول لا بينه و بين الجاعل و الداخل تحت مقولة المضاف مع المجعول مبدأ التضايف الذى يتحقق به الارتباط فان الارتباط انما هو بين المضروب و الضرب لا الضارب على ان الضارب ليس هو الذات و انما هو اسم فاعل الضرب و التسمية انّما تحققت بحصول التّأثير بالضرب فالتّضايف و الاقتران يكون بينهما و هو اى الجعل معنى نسبى مغاير للذات و مسمى الجاعل هو الذات و الذى لايدخل تحت مقولة المضاف هو الذات و قد تقدم فى مثالِنا بالقائم ما يلزم منه ان الجاعل اسم فاعل و اسم الفاعل مركب من مبدأ التأثير الذى هو الحركة الايجادية و الاثر و هو فى الحقيقة صورة و مثال لهيئة ظهور الجاعل بالجعل و الضارب بالضرب و القائم بالقيام و لايتخلّص من هذا الالزام الّا جاهل به ليس له قوّة ادراك هذا فيلتجئ الى جهله به و اذا اردتَ فهم هذا فاعتمد على قول الله سبحانه سنريهم آياتنا فى الآفاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فاذا نظرتَ الى الايات الآفاقية مثل الكتابة التى هى مجعول الكاتب هل يكون بينها و بين ذات الكاتب ارتباط ذاتى بحيث يؤخذ فى مفهومها حتى تدخل معه تحت جنس مقولة المضاف لايكون ابداً و ان الكتابة لاتدلّ على شىء من ذات الكاتب بوجه من الوجوه و انما غاية ما تتعلّق به انها تشابه هيئة حركة يده فى احداثها خاصّة.

و امّا معنى قولهم ان الشىء مجعول بالذات فهو انه مجعول بغير واسطة مجعول اخر يترتب جعله على جعله و مجعول بالعرض انه مجعول بتوسط مجعول اخر و هٰذا ظاهر لا غبار عليه و ليس المراد انه مجعول بذات الجاعل لانّ هذا جهل لا جعل اذ الذات لاتكون جعلاً انّما الجعل هو الفعل فالتضايف يكون بين المفعول و بين اثر فعل الفاعل من المادة و الصورة و هما علل الماهية و قد يعتبر التّضايُفُ بين علل الوجود اعنى العلة الفاعلية و الغائية و هما غير الفاعل و هما و الفاعل غير الذات التى لم تدخل تحت جنس مقولة التضايف و قد قال امير المؤمنين عليه السلٰم انتهى المخلوق الى مثله و الجأه الطلب الى شكلِه و قد قال ايضا عليه السلٰم انّما تحد الادوات انفسها و تشير الآلات الى نظائرها هاه.

قال: «لايقال هذا مشترك الورود على المذهبين لان المجعول اذا كان نفس وجود المعلول لا صفة زائدة عليه فكان فى ذاته مرتبطا بغيره فيلزم من تعقّله تعقّل غيره اعنى فاعله و كل ما لايمكن تعقّله الّا مع تعقل غيره فهو من مقولة المضاف لانا نقول مقولة المضاف و كذا غيره من المقولات التسع انما هى من اقسام الماهيات دون الوجودات فالاجناس العالية هى المسماة بالمقولات و كل ما له حد نوعى له جنس و فصل و هو لا محالةَ يجب ان تكون واقعة تحت احدى المقولات العشرة المشهورة».

اقول: هذا جواب عن سؤال (مقدر. خ ل) هو انه «لايقال هذا مشترك الورود» الخ، اى مشترك الورود على قولهم و على قولك ايضا لانك اذا قلت ان المجعول بالذات هو الوجود يرد عليك هذا لان المجعول اذا كان كما نقول هو نفس وجود المعلول دون ماهيته لا ان المجعول امر زايئد(زائد ظ) على وجود المعلول فكان ذلك الوجود مرتبطا بذات الجاعل فيكون تعقل ذات الوجود ملزوما لتعقل ذات الجاعل و كل ما لايمكن تعقله الّا مع تعقل غيره فهو من مقولة المضاف فاجاب المصنّف بان مقولة المضاف و غيره من المقولات التسع التى هى مقولة الجوهر و الكم و الكيف و الاضافة و الاين و المتى و الوضع و الملك و الفعل و الانفعال كلها من اقسام الماهيات فتدخل تحت اجناسها بخلاف الوجود فانه لا جنس له كما تقدم و اعلم انه انّما ذكر هذا الاعتراض و الجواب ليخلّص ما ذهب اليه من شوائب الاعتراض و قد تقدّم على معانى ما ذكر هنا اعتراضات لا مناص له عنها فان الوجود لايمكن ان نتكلم عليه معه لانه لايحرّر موضع النزاع فمرة يذكر الوجود و يريد به الواجب و تارة يريد به الممكن و تارة يريد به الاعم و قد قلنا مراراً ان الواجب ليس لنا فيه كلام انّما كلامنا فيما يمكننا ادراكه و لو بوجهٍ ما و الواجب لايعلمه الا هو سبحانه و امّا الوجود الممكن فقد ذكرنا مراراً انه لايعقل الّا انّه هو المادة المطلقة كما هو مذهب اهل الحق عليهم السلٰم او المعنى الرابطى و هو لايريده او البسيط او النسبى او العرضى و هو لايريد شيئا منها فيلزمه ان يقول بانه المادة المطلقة او

انّ قولهم ان الانسان حيوان ناطق ليس حدّا حقيقيا لان الوجود عنده ذاتي له و هذا الحد الذى اتّفقوا على انه حد حقيقى شامل لجميع ذاتيات المحدود و قد تقدّم الكلام فيه فعلى ما قررنا و على ما ذكره فى بعض المواضع من كتابه الكبير و قد نقلنا شيئا منه سابقا فراجع فعلى ذلك تكون الوجودات داخلة تحت اجناسها و لاسيما على قوله بانه متّحد بالماهية و انها تدخل بمفهومها و بذاتها تحت الجنس فالمتحد بها اذا لم يتحلّل داخل معها و ان شرط التحليل بطل استدلاله هنا بالارتباط الذاتى الذى يلزم منه دخول ذات الجاعل تحت جنس مقولة المضاف و لا ريب ان الاتحاد اشدّ ربطاً من الارتباط و التعلّق فيقال له لايلزم من كون الماهية مجعولة بالذات ارتباطها بذات الجاعل بل باثر فعله و ان تنزّلنا قلنا بفعله و لو سلّمنا (لزم. خ ل) الارتباط فان كان الدخول فى الخارج بواسطة الماهية للارتباط دخل الوجود تحت الجنس لدخول الماهيّة تحته بالطريق الاولى للاتحاد الذى هو اشد من الارتباط و التعلق و ان كان الدخول فى الذهن و اذا كانت فى الذهن حلّلها العقل فلم يدخل الوجود فهنا ايضا كذلك اذا كانت داخلة فى الذهن حلّلها العقل من ذات الجاعل فلم تدخل ذاته تحت جنس مقولة المضاف فيبطل استدلاله هنا كغيره.

قال: «و امّا الوجود فقد ثبت انه لا جنس له و لا فصل له و هو ليس بكلّيٍ و لا جزئى متخصّص بخصوصيّة زائدة على ذاته فاذاً لايقع الوجود تحت شيء من المقولات بالذات الّا من جهة الماهية فيما له ماهية و من هنا تحقّق ان البارئ جل اسمه و ان كان مبدأ كل شيء و اليه نسبة كل امرٍ ليس من مقولة المضاف، تعالى عن ان يكون له مجانس او مماثل او مشابه علوا كبيراً».

اقول: قوله «فقد ثبت انه لا جنس له و لا فصل له» الخ، لم يثبت ذلك و انّما ثبت انه لم يفض من فعل الله تعالى الا الوجود خاصة و انه ليس شيء غير الوجود لا خارجاً و لا ذهنا اذ لايقابله الا النفى و انه قد علم ان الاجناس و الفصول و الانواع مخلوقة بفعله و انها موجودة فى الخارج بذواتها و فى الاذهان باظلّتها و اشباحها و ان بعض الاشياء داخلة تحت اجناسها و انواعها و ان الاشياء

الداخلة و المدخول فيها وجودات لانها بنفسها هى المفاضة من فعل الله و لم يفض من فعل الله الا وجودات فقد دخل بعض الوجودات تحت بعض فدخلت انواع الوجودات تحت اجناسها و افرادها تحت انواعها كل شىء بحسبه فى الذهن و الخارج و الغيب و الشهادة.

و قوله «و لا جزئىّ متخصّص بخصوصيّة زائدة على ذاته» يفهم منه ان الوجودات تتخصص بخصوصيات غير زائدة على ذاتها كما ذكر سابقا انه يتخصص فى مراتبه و منازله بشؤونه الذاتية و غيره انما يتخصّص بخصوصية زائدة على ذاته و هذه عبارات مخلوطة لايمكن اصلاحها لكثرة ما فيها من الاختلالات فان غير الوجود ليس بشىء فما هذا المتخصص بزائدٍ على ذاته و هذا الزائد ان كان وجوداً كان شيئا يخصّص لاشىء و ان كان ليس وجودا فليس بشىء و الوجود ما يتخصّص به من شؤونه الذاتية هى هو او هى غيره فان كانت هى فلم قيل بشؤونه و لم يقل بذاته و لم كانت الشؤون كثيرة و هو واحدٌ و ان كانت غيره فهى زائدة على ذاته فهو كغيره، و الحاصل لو اسرّح بصرى فى امثال هٰذه ما وجدتَ لفظةً واحدة مستقيمة و السبب فى ذلك ان اعتقاداتهم لم يبنوها على ما هو الواقع و انّما بنوها على الحمليات الصناعية و القضايا الملفّقة المصوغة فى ظاهرها كأنّها شىء كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتى اذا جاءه لم يجده شيئا واللهِ ماتبيّن لى شىء مستقيم فانكرته و لاكتبتُ من هذه المناقضات الّا ما ادين الله تعالى بها و اسأل الله الكريم ان يجعلها عنوان صحائفى يوم القاه.

و قوله «فاذن لايقع الوجود تحت شىء من المقولات الّا من جهة ماهيته فيما له ماهية» فيه اوّلاً انه يدخل تحتها من جهة ماهيته فان كان حال اتّحاده دخل معها و ان اراد بقوله «من جهة ماهيته» ان الداخل هو الماهيّة خاصّة فعبارته لاتؤدى عن مطلبه لانه اثبت دخوله من جهتها فهو الداخل و ان اراد بذلك عند التحليل بطل دليله السابق كما قلنا ثم ان قوله «فيما له ماهية» صريح فى ان الوجود مقول على حقيقة واحدة بعضها له ماهية هو الحادث و بعضها لا ماهية له و هو

الواجب تعالى او يقول ان مفهومه كذلك فيلزمه المحذور الاكبر و ايضا قد دلّت الاخبار و الادعية عنهم عليهم السلام ان له تعالى ماهية هى نفس وجوده فنفيها عنه تعالى لا معنى له فان قلتَ انه عنى بالماهيّة الزائدة على الوجود قلت ظاهر عباراته انه لايريد هذا المعنى لانه يريد بالماهية معنى ينافى طبيعة الوجود او يغايره فلذا نفاها عنه تعالى لان هذا المعنى هو المتبادر عنده و نحن نقول ان وجوده تعالى هو ماهيته و انّيته و لا جائز ان تنفى عنه و انّما ينفى عنه التكثر و المغايرة فكما لايجوز ان تنفى عنه القدرة و ان اثبت له العلم و انه هى هو و هو معناها كذلك لايجوز نفى الماهية عنه و انّما ينفى عنه مغايرتها للوجود كما لايجوز نفى الوجود عنه و ان كان هو الماهية فلو قلتَ له ماهيته عين وجوده قال نعم و قلتَ له قل ليس له وجود لم يقبل و ان قلتَ قل ليس له ماهية قبل لانه يريد بالوجود معنى لايمكن تأويل سلبه عنه بوجه و نحن هكذا نريد فان الماهية هى الربوبيّة اذ لا مربوب و كذلك الكبرياء و العظمة و الجلال و سائر صفات الكمال و العزة كلها من صفات الماهية و لاتكون من صفات الوجود الّا على تأويل الماهيّة و ايضا قد ذكر المصنف فى قوله قبل هذا: ان كل موجود يجب ان يكون فعله مثل طبيعته و ان كان ناقصا عنه قاصرا درجته عن درجته فما كانت طبيعته بسيطة ففعله بسيط و كذا فعل فعله الخ، و يريد بالفعل المفعول فيلزم من هذا ان فعله الذى هو الوجودات لاتكون لها ماهيات لمشابهتها لفاعلها او تكون له ماهية و على الفرضين بحكم هذه القاعدة يلزم الوجود الواجب ما يلزم الوجود الحادث لانه عنده من سنخه و منه الدخول تحت مقولة المضاف من جهة ماهيته او عدم ذلك فى الحادث لان ذلك مقتضى المشابهة و التساوى و انما يختلفان فى القوة و الضعف و قد تقدّم.

و قوله «و من ههنا» اى من جهة ان الوجود لايدخل تحت جنس مقولة المضاف الا من جهة ماهيته و ما لا ماهيّة له لايدخل «تحقق و ثبت ان البارئ جل اسمه و ان كان مبدأ كل شىء و اليه نسبة كل امر ليس من مقولة المضاف» فنقول للمصنف يلزمك اما ان تقول بان ذات البارئ تعالى لاتكون مبدأ لشىء و

لاينتسب اليها امر كما نقوله و انّما مبدأ الاشياء فعله و الى فعله و حكمه ترجع الامور او **تقول** بدخوله تحت جنس مقولة المضاف لانه اذا كان عنده فاعلا بالذات لزم التضايف بينه و بين مفعوله سواء كان وجودا ام ماهية الّا ان تقول بانه الوجود فاذا نسبنا اليه الماهية لزم المحذور بخلاف ما اذا نسبنا اليه الوجود لانه هو فلايلزم المحذور و ذلك كما قاله صهرهُ و تلميذه الذى يحذو حذوه الملا محسن قال فى الكلمات المكنونة : و الذات واحدة و النقوش كثيرة فصح انه ماوجد شيئا الا نفسه و ليس الا ظهوره انتهى ،**و قوله** تعالى ان يكون له مجانس او مماثل **فيه** انه على قوله يكون فعله اى مفعوله اعنى الوجود الحادث مثل وجود المصنف مماثلا له و مجانساً له الّا انه اقوى من عبده ، هذا على فرض المباينة كما هو مذهب الائمة عليهم السلام و امّا على مذهب السنخية و الظلّية فذلك لايحتاج الى استدلالٍ .

قال : «و سابعها – انه يلزم على مذهبهم ان يكون معنى الذاتى مشكِّكاً متفاوتا بالاقدميّة و التّالى باطل عندنا و عندهم جميعا فكذا المقدم لان بعض افراد الجوهر علّة لبعضٍ آخر كما فى علية الجواهر المفارقة بعضها لبعضٍ و علية الجواهر المفارقة للاجسام و علية المادة و الصورة للجسم المركب منهما و العلة فى ذاتها اقدم من المعلول» .

اقول : يريد به انهم اذا قالوا بان الماهية موجودة اوّلا و بالذات ان يكون معْنى الذاتى مشكِّكاً متفاوتا بالاقدميّة لانها اذا كانت علة لماهيّة اخرى اوّلاً و بالذات لزم التفاوت فيما لا تفاوتَ فيه و هو باطل لان العلة من حيث هى علة سابقة و الاخر المعلولة مسبوقة و من حيث انهما ماهيتانِ لجوهرين يكونان متساويتين لعدم اولوية العلة بالعلية و بالسبق من المعلولة بهما قال و هذا باطل عندنا و عندهم اما عند المشائين فكذلك و يحتمل ان يريد بقوله عندهم اى عند محصلى الحكمة منهم لانّه كان منهم الّا انه مزج مذهبهم ببعض كلام اهل الاشراق و اهل التصوف فيحتمل انه ارادهم لان الاشراقيين يجوّزون الاولويّة و التفاوت و هو المعروف من مذهب اهل الحق عليهم السلٰم بل من مذهب اغلب

العقلاء فانا اذا قلنا بان العقل الكلى علّة للروح الكلية او للنفس الكليّة فلا ريب فى اولويتها و اقدميّتها بل المشّاؤونَ ايضاً قائلونَ بذلك كما ذكروه فى بيان اول صادر فانهم منعوا اَنْ يَكون نفساً و اَنْ يكون جسماً و اَنْ يكونَ عَرَضاً و اوجبوا ان يكون عقلا و ذلك لاولويته و اقدميّته و فى الحقيقة انّ المعنى الذّاتى حقائق ذاتيات متعددة و معانٍ متكثرة فليس ما فى العقل منه هو ما فى النفسِ بل كلُّ وَاحدٍ معنى عَلى حِدَةٍ و تتفاوت بالاولوية و الاقدمية و ان كانت معلولات لعلّةٍ واحدة لان جوهرها فى الشدّة و الضعف و القرب و البعد و السبق و التأخر انّما على حسب قوابلها و بهذا الاعتبار تتفاوت اما فى العلل فظاهر و اما فى المعلولات فعلى حسب سبق القبول من العلة و شدّته و منع التشكيك فى المعنى الذاتى مبنى على كونه بسيطا و ليس فيه ما بالقوّة و الامر على خلاف هذا بل الواقع ان الجواهر المجرّدة المفارقة يراد من تجرّدها عن المادة العنصرية لا عن مطلق المادة بل لها موادّ و صور تألّفَتْ منها مثل الجوهر الماديات فى التركيب و التأليف و احتياجها الى الموادّ و الصور الّا انها بنسبتها و انّما قيل انها لا تجدّد فيها و لا تقضّى و لا استعداد لبطء تغيّرها لان التغير انما هو بحسب المكان و الوقت و المجردات اوقاتها واسعة فاللحظة فيها اوسع من الزمان فيتوهم الناظر عدم التجدد فيها و التقضى و ليس كذلك و انما تجددها و تقضّيها على معنى قوله تعالى و ترى الجبال تحسبها جامدة و هى تمر مرّ السحاب و النقل دال مثل هذه الاية و مثل قول الصادق عليه السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية الحديث، و قول الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب انّ الاستدلال على ما هنالك لايُعلَم الّا بما ها هنا هـ.

فجميع الخلق مشتركون فى هذه الصفات يُعلم باطنها بظاهرها و غيبُها بشهادتها و من قال ان المعنى الذاتى لايكون مشكّكا متفاوِتاً فانه لمّا تمسّك فى ذلك بمفهوم المعنى الذاتى الصّادق عليها بالتواطؤ على زعمه و لهذا كثيرا ما يشرّكون بين الواجب تعالى و بين خلقه فى كثير من الصفات و المعانى حتى قالوا بوحدة الوجود بل و وحدة الموجود وَ سبب ذلك قصر نظرهم على مفهوم

الشيء و صدقه فی الحمليات الصناعية علی الواجب و الممكن انا لله و انّا اليه راجعون ان القضية انما تكون صادقة لمطابقتها لما في نفس الامر لا ان حقيّة (حقيقة . خ ل) ما في نفس الامر موقوف و مبنی علی صدقها الحملی الذی منشأه العقول الناقصة و الانظار المتهافتة فان قلتَ من اين خصصتهم بنقص العقل و تهافت النظر دونك فلعلّ الامر بالعكسِ قلتُ لو كان ما قلته من هوی نفسی لصدق عليّ قوله تعالی و من اضلّ ممن اتّبع هواه بغير هدی من الله و لكنی اقول بقول مَنِ اتّفقتُ انا و هم علی صدقهم و عدم جواز جهلهم و خطائهم و غفلتهم فلذا افترقنا و لو كان التنظير بينی لنفسی و بين هؤلاء الاعلام لَماساويتُ ترابَ اقدامهم و لكنّی تمسّكتُ بالعروة الوثقی و هم استقلّوا فافترقنا فقولهم بان العلة اقدم من المعلول و اولی لا ريب فيه هدی للمتّقين.

قال: «بل لا معنی لهذا النحو من التقدم و التأخر منها الّا العلية و المعلولية فاذا كانت العلةُ ماهيّة و المعلول ماهيّة كانت ماهية العلّة بما هی هی متقدمة علی ماهية المعلول و هی فی ذاتها متأخرة عن ماهية علّتها و ان كانتا جوهرين كانت جوهرية احدهما بما هی جوهرية اسبق من جوهرية الاخری كذلك فيلزم التشكيك فی المعنی الذاتی و هو باطل عند محصلی الحكماء فانهم قالوا لا اولية و لا اولوية لماهية جوهر علی ماهية جوهر اخر فی تجوهره و لا فی كونه جوهراً ای محمولا عليه معنی الجوهر الجنسی بل يتقدّم عليه اما فی وجوده كتقدم العقل علی النفس او فی زمان كتقدم الاب علی الابن».

اقول: قوله «بل لا معنی لهذا النحو من التقدم و التأخر الّا العلية و المعلولية» الخ، كما تقدم و مراده الزامهم بهذا النحو مع ان المحصلين من الحكماء نفوه و قد بيّنّا تحقّق السبق للعلية و المسبوقية للمعلولية لتوقفها عليها و هو ظاهر بالنظر الی ما هو الواقع و تحقّق الاولويّة للعلة (للعلية . خ ل) لكونها مفيدة للمعلول فتكون اولی من المعلول لانه اثر مُفاد منها و هذا ظاهر كذلك و امّا مَن ذهب الی نفی ذلك فانه ناظر الی نفس الشیء و الشیء و هذا النظر انما هو الی ذواتهما لا من حيث العلية و المعلولية و لا من حيث كونه مفيداً اوْ مُفاداً

لانه حين احضرهما فى الذهن مجرّدين عن عوارضهما و لوازمهما و عن مشخّصاتهما و عن كل ما سوى نفس الذات و ح لا ريب فى عدم الاولية و الاولوية و الكلام انّما هو من تلك الحيثية و هذا يكون معنى كلامه انّك اذا نظرت اليهما من حيث العلية و المعلولية كانا لا من تلك الحيثية بل من حيث نفى تلك الحيثيّة لا اولية و لا اولويّة و هذا معلوم و لكنه من نحو القول بالموجب عند اهل البديع كما ذكرنا سابقا مثل قول الشاعر فى وصف محبوبه:

قدّه لا طعن فى اوصافه عجباً لا طعنَ فيه و هو رمحُ

اذ يريد بقوله لا طعن فى اوصافه يعنى لا عيب فيها و قوله عجبا لا طعنَ فيه و هو رمح فان لا طعن الثانى يريد به الشّكَّ بالرمح و هذا غير ذاك و الالزام لو صح ان يقول انهما من حيث العلية و المعلولية لاولية (لا اولية. خ ل) و لا اولوية فانه لا يصدق كلامه فلا يصح الزامه.

و قول المحصلين «لا اولية و لا اولويّة» الى قولهم «فى تجوهره و لا فى كونه جوهراً» يعنون به انك اذا لحظتَ جوهرين كل واحد منهما فى تجوهره اى فى قبوله الجوهريّة و لا فى كونه جوهراً اى فى ان كان بالقبول جوهراً لتساويهما فى حصول القبول للجوهرية و فى الكون جوهرا كل واحد بنسبته بل يتساوى الجوهر و عرضه فى ذلك اذ كل واحد منهما موجود بالمعنى البسيط المعبر عنه بالفارسية بهست بالنسبة الى نفسه مع قطع النظر عما سوى هذا من العارضية و المعروضية و العلية و المعلولية و الاحتياج و عدمه و هذا جار فى كل شىء حتى لو فرض بين الواجب و الممكن امكن تصحيحه لانه عليه السلام حين قال من عرف نفسه فقد عرف ربه، يريد من عرف نفسه و لحظها بانها نور و اثر دلّه ذلك على وجود الموجد و المؤثر بخلاف ما لو لحظت انيّتك و انك انت فانك ح لم تعرف نفسك فلم يمكن لك ان تعرف ربك بهذه الانّية لعدم تحقق اولية و لا اولوية و انّما نظرت الى شيئين مستقلّين و لا يدل احد منهما على الاخر فلذا قال عليه السلٰم من عرف نفسه فقد عَرفَ ربّه.

و تفسير المصنف كلامهم انما هو على ما يوافق استدلاله فى قوله«اى محمولا عليه معنى الجوهر الجنسى»الى اخره مع انّ تفسيره ان اريد منه على ما يريد صحّ له التفسير على ما يوافقه و ان اريد منه مدلول اللفظ اذا بُيّن على ما يطابق الواقع كان ناقضا لقوله فان قوله«اى محمولاً عليه معنى الجوهر الجنسى»ظاهر فى ارادته الحمل الصناعى و قد ذكرنا مراراً و بيّنّا ان الحمل الصناعى لايكشف عن الحقائق لانه مبنى على ادراك الافهام القاصرة عن ادراك تلك الحقائق فيتوصّل بذلك الحمل اليها و هو حمل سقط لان فايدته انما تحصل ممّن عرف تلك الحقائق فيرتب على معرفة تلك الحقائق صورة الحمل ليبيّن للغير و امّا اذا ركّبه من لم يدرك ليتوصل به الى الادراك فهو بعيد عن الادراك لانه بعد به عن حاله الاوّل درجة اخرى نازلا فيها مع ان كلامه هذا هو ما قلنا من النظر اليه مجرّدا عن النسبة فيحكم عليه بحالة التجرد فى حال النسبة لان العلة يحمل عليها معناها الجنسى و المعلول كذلك لا من حيث كَونه علة و معلولا اذ ملاحظة الحيثية ملاحظته فى رتبته و يظهر فى الرتبة الاولية و الاولوية بخلاف ما لو نظر الى ذاته المجردة.

و اما قوله«بل يتقدم عليه اما فى وجوده كتقدم العقل على النفس» يعنى ان هذا التقدم انما هو بحسب الحصول لا من جهة الاولية او الاولوية«او فى زمان كتقدم الاب على الابن» يعنى انه كذلك بحسب الحصول خاصّة فنقول له تقدّم العقل على النفس بمرجح او بغير مرجح فان قلتَ بلا مرجح اتيتَ بالمحال و ان قلتَ بمرجح فنقول المرجح هو من الفاعل او من المفعول او من غيرهما.

فان قلتَ من الفاعل.

قلنا من نفس الفعل او من شيء فعله الفاعل بذلك الفعل خاصة او من ذات الفاعل فان كان من ذات الفاعل او مِن نفس الفعل او من شيء فعله الفاعل بذلك الفعل من غير مشاركة من ذلك المفعول لزم الترجيح بلا مرجح لتساوى ذاته و فعله و ما هو من خصوص فعله الى جميع الاشياء فلايكون شيء اولى من شيء فيمتنع التقديم و التأخير اذ لا مقتضى لهما و ان كان المرجح من غير

الفاعل و فعله و ما يختص بالفعل و من غير المفعول فذلك الغير ان اختص حصوله و ترجيحه بالفاعل او فعله او ما اختص به فعله لزم الترجيح من غير مرجح و ان كان ذلك المرجح من ذات المفعول او من الغير المختص به او المشارك فيه ثبت المطلوب و ثبتت الاولية و الاولوية و كذلك تقدم الاب على الابن حرفا بحرف.

بقى شىء يحصل لك منه التوقف و التوهم و هو ان المرجح لا بد و ان يكون سابقا على ما يكون مترجحا به فكيف يكون منه و لم يكن شيئا فالجواب انه كما تقول فى القابلية فانها شرط للكون و للتكوين و للتكون و لاتكون قبلها و انما تكون معها بحكم المساوقة التى اشرنا اليها سابقا كالانكسار الذى هو شرط الكسر و لايحصل قبله و لا بعده و انّما هو معه و قد اشرنا سابقا ان هذا المعنى من المساوقة لايكون شىء فى العالَم الّا بها فى كل شىء مثلا كالايجاد ان توجّه الى موجود كان تحصيلا للحاصل اَوْ الَى معدومٍ فالمعدوم ليس بشىء يتوجه اليه او تحصل منه قابليّة الايجاد فلا بد من المساوقةً فان اعتبارها فى جميع ذرّات الوجود مفتاح لخزائن اسرار الخليقة و الغيب لايمكن ان يفتح لاحدٍ قط الّا بمشاهدتها و اعتبرها بالكسر و الانكسار ليسهل عليك طريق الاعتبار.

ثم اعلم انّا قد اشرنا سابقاً اَنَّ الايجاد لايتعلق بموجود الّا بالمشخصات الست و ما يتبَعُها و قد ذكرنا فى بعض رسائلنا اَنّ كُنْ صورة فعل الله سبحانه انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون و انما خُصَّ الامر بهذا اللفظ للاشارة بالكاف الى الكون و بالنون الى العين و اعلم انه حرفان و بينهما حرف مضمر ملحوظ الثبوت و انما حذف للاعلال و هو الواو اذ الاصل كُوْنْ حذفت الواو لالتقاء الساكنين و هى منوية الثبوت لان عدد قواها ستة اشارة الى ان ظهور امره الذى قال عليه السلٰم فيه يا من امره بين الكاف و النون، فانّ الواو بين الكاف و النون و هو قابلية امره و صورة ظهوره اعنى الستة المشار اليها و هى الكم و الكيف و الجهة و الرتبة و المكان و الوقت و ما يتبعها من متمّماتها من الوضع و الاذن و الاجل و الكتاب و لايمكن ان يتحقق مخلوق فى عالم الغيب و الشهادة

من المفارقات و الاجسام و الجسمانيات اى الجواهر و الاعراض من كل ما سوى الله سبحانه الا بتحقق هذه الستة و بما يتممها من الاربعة المذكورة و هذه الامور الستة و الاربعة هى مقوّمات القابلية و مشخّصات الماهية المشخّصة للوجود و قد اشار الصادق عليه السلام اليها و الى اسبابها بقوله لايكون شيء فى الارض و لا فى السماء الّا بسبعة بمشيةٍ و ارادة و قدرٍ و قضاء و اذن و اجل و كتاب فمن زعم انه يقدر على نقص واحدة فقد كفر و فى رواية اخرى كما رواه البرقى فى المحاسن فقد اشرك بدل فقد كفر و فى رواية على نقض واحدة بالضاد المعجمة فالنقل دال عليها و العقل القاطع يشهد بها و تفصيلها يطول به الكلام.

فاذا ثبت عندك انه لايكون مخلوق الا بمادة و صورة و هى الوجود و الماهية بالمعنى الاول كما قلنا سابقا و ان كان كلّ بحسب فالنورى مادته و صورته نوريان و المعنوى مادته و صورته معنويان و الجوهرى الصورى مادته و صورته جوهريان و البرزخى كذلك من نوعه و الجسمى من نوعه و العرضى من نوعه و الذهنى من نوعه و قول الحكماء الاولين العقل مجرد و النفس مجرّد يريدون ان العقل مجرد عن المادة العنصريّة لا العقلية و عن المدة الزمانيّة لا الدهرية و عن الصورة و النفس مجرد عن المادة العنصرية لا عن الملكوتية و عن المدّة الزمانية لا عن الدهريّة و عن الصورة المثاليّة لا عن الجوهرية فلم يعنُوا بالتجرد الّا هذا و انّما غيّر المراد مَن اتى بعدهم جهلاً بمرادهم اذ يستحيل ايجاد مفعول بلا مادة و صورة و المجرد المطلق انما هو ربٌّ واحد ليس كمثله شيء سبحانه و من يثبت مجرّداً مطلقا غيره فهو يثبت ارباباً يعبدها من دون الله تعالى فاذا ثبت عندك ذلك فاعلم ان المشخّصات الظاهرة هى هذه الستة خاصّة و متمماتها الاربعة للذى هو الوجود التكوينى الذى هو ظاهر الوجود و المشخصات الباطنة للذى هو الوجود التشريعى الذى هو باطن الوجود و سرّ الوجود و هى الاستجابة الحسنى بالاعمال الصالحة و الطاعات المقبولة و امتثال اوامر الله سبحانه و اجتناب نواهيه و التأدب بالاداب الشرعية

و التخلق بالاخلاق الروحانية فانها مشخصات الوجودات التشريعية التى هى روح التشريعات الوجودية فاشار الواو بعدده الى تلك الستة الظاهرة فى كل رتبة لما يوجد فيها بنسبة تلك الرتبة من نوع ذلك الموجود سواء كان ذلك من عالم السرمد لاعتبارها فى متعلقات افعاله تعالى ام من الجبروت كالعقول ام من الملكوت كالنفوس ام من الملك كالاجسام ام من البرازخ مما بينها و بهذه الستة و ما يتبعها تكثرت الموجودات و ارتفع الجبر و التفويض عن افعال العباد الاختيارية و ثبت للخلق الاختيار فى التكونيات و شرعها و فى الشرعيات و وجودها فاذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك اولية العلل و اولويّتها و اوّلية كل سابق و اولويته سواء كان فى الغيب ام فى الشهادة فى المكان ام فى الزمان فى كل شىء صدر عن فعل الله تعالى و عن فعل غيره اذا كان موافقا للشرع و ان كان مخالفا فالاولية و الاولوية كانت للسابق على نمط الحكم الوضعى عند اهل الاصول من الفقهاء و لايظلم ربك احداً.

قال: «... انه قد تقرر ان مطلب ما الشارحة غير مطلب ما الحقيقة و ليست الغيريّة فى مفهوم الجواب عنهما لانه الحد عند المحققين لا غيره الّا عند الاضطرار فهذه المغايرة بين المطلبين ليست الّا من جهة اعتبار الوجود فى الثانى دون الاوّل و لزم من ذلك اَلّايكون الوجود مجرّد امرٍ انتزاعى عقلى بل يكون امراً حقيقيا و هو المطلوب».

اقول: اعلم ان ما يطلب بالاستفهام اربعة بآلَتَيْن ما و هل فالمطلوب بما اِنْ لَمْيسبق بالعلم به كان السؤال بما عن مفهوم الاسم كقولك ما العَنْقاء فتسأل عن مفهوم اللّقب يعنى تصور المطلوب و ان سبق العلم به فتسأل عن حقيقته فتقول ما حقيقة العنقاء فتسأل عن حقيقتها فما الاولى هى ما الشارحة سمّيت بذلك لانّ الجواب شرح الرسم و بيان مفهوم الاسم و الثانية تسمّى ما الحقيقة لان الجواب عنها بالحدّ او الرسم و هو التصديق و المطلوب بهل البسيطة متأخر عن ما الشارحة لان مطلوب هل مسبوق بالعلم بمدلول لقبه الذى هو جواب ما الشارحة فلذا تقول هل العنقاء موجودة ام لا و بعد هل البسيطة ما الحقيقة لان

جوابها تصديق سواء (كان. خل) حقيقيا كقولك حيوان طائر له وجه كوجه الانسان و ثديان كثدى الامرأة كما يشعر به بعض النقول اَمْ رَسْمِيّا كذلك و بعد ما الحقيقة هل المركّبة كقولنا هل العنقاء فى المغرب ام فى الهند ام فى غيرهما فما الشّارحة غير ما الحقيقة فى قول المصنف يريد به ان الفرق بينهما مع ان كلّا منهما سؤال عن مطلب انّ مطلب الاولى لم يكن شيئا حاصلاً للسائِل فيسأل عن بعض احكامه كما فى ما الحقيقة بل مطلبها ما هو قبل الوجود من معرفة رسمه و مفهوم اسمه و لهذا يكون جوابه من التصوّرِ فكان الفارق بينهما هو كون الوجود فى جواب سؤال ما الحقيقة امراً حقيقيا اذ لو كفى الانتزاعى العقلى فى تحقق مسمّاه لكان حاصلاً فى ما الشارحة اذ لايتوجّه السؤال عن الليس المحض بل الوجود العقلى الانتزاعى حاصل و لذا سأل عن مدلولِ لقبه ما هو من مطلق الوجود و لو كفى ذلك لم يحصل فرق بين الشارحة و الحقيقة فلما نصّوا على الفرق بينهما ثبت ان المراد به حيث يطلق انما هو العينى الحقيقى و هو المطلوب و قيل عليه انا لانسلم الملازمة لجواز ان يكون انما لوحظ الوجود فى مطلب ما الحقيقة لكونه محلّ الانتزاع بخلاف مطلب ما الشارحة او من حيث اعتباره فى المصداق و لايلحظ المصداق فى مطلب ما الشارحة وَ اَيْضاً انّه اراد بهذا الاستدلال اثبات اَن الوجود مجعول بالذات و الماهية بالتَّبع و هذا لايفيد شيئاً من ذلك و انما يفيد كونه متحقِّقاً فى الخارج و هو غير المدّعى فقوله و هو المطلوب غير المطلوب و فى الاعتراض الاوّل اَنّ تحقق الوجود ليس شرطاً فى كونه محل الانتزاع بل قد يحصل الانتزاع من العقليات كما يحصل من غيرها و لان التصور لايشترط فيه التميز بالكنه بل قد يكفى فيه مطلق حصول التمييز فلايستوحش من بناء الاقوى على الاضعف و قيل فى الاعتراض الثانى انه لو فرض ان الوجود بجعل و الماهية بجعلٍ اخر او انها بالذات و هو بالتبع لما كان ذلك الوجود المفروض وجوداً لها فيلزم ما تقدم سابقاً من الدور او التسلسل و يلزم ان تكون الاشياء من لوازمها و لوازم الماهية كلها اعتبارية و فى هذه الاجوبة ما ذكرناه سابقا فلايلزم على ذلك دَوْرٌ و لا تسلسل و لا كون الاشياء

على ذلك من لوازم الماهية لانها من لوازم افعالها و لايلزم كون لوازم الماهية اموراً اعتباريّة كما مر فلاحظه.

و قوله «الا عند الاضطرار» قيل اى فيما اذا كان كنه الشيء مجهولا بحيث لايبلغ الذهن الى دركه انتهى، يعنى فانّه يكون الجواب حينئذٍ ليس بالحد فاذا سئل بما الحقيقة كان جوابه ليس بالحد بل بما تحصل به الفائدة كما فى قوله تعالى حكاية عن سؤال فرْعون موسى عن حقيقة رب العالمين فَقال تعالى قال فرعونُ و ما ربّ العالمين قال موسى فى الجواب قال ربّ السمٰوات و الارض و ما بينهما ان كنتم موقنين و هذا صحيح و لكن فى اصل هذه المسألة احب ان اشير اليها لفائدتها و هو ان السؤال بما الحقيقة ان كان مطلبها ممكنَ الاكتناهِ و الادراك كان الجواب بغير الكنه ليس جوابا حقيقيا بل اقناعى و تسكين لسَورة الدعوَى بل يجب بالحقيقة (فى الحقيقة. خ ل) و الّا فليس بجواب لها و ان كان مطلبها مما لايمكن اكتناهُه و لا ادراك حقيقته لم تكن ما واقعة موقعها لانها استعملت فى غير ما وضعت له و مثل هذه وضعت لمعنى نوعى و هو ما يمكن العبارة عنه فى حق السائل خاصة او فى حقّهما كما هو المستفاد من احاديث ساداتنا عليهم السلام و على هذا المعنى يكون المراد من الاضطرار هذا لا انّها وقعت موقعها و انما الاضطرار فى جانب الجواب كما هو ظاهر المصنف فافهم.

قال: «المشعر الثامن - فى كيفيّة الجعل و الافاضة و اثبات البارئ الاول و ان الجاعل الفيّاض واحد لا تعدّد فيه و لا شريك له».

اقول قوله «فى كيفية الجعل» يريد بالجعل المجعول و اقامة المصدر مقام اسم المفعول كثيرٌ.

اَمّا اوّلاً فلان الجعل لم يكن بصدد بيانه.

و امّا ثانيا فلانه عندهم ليس شيئا متحقّقاً فى العين مستقِلّا و انما هو معنى ارتباطى فليس بملحوظ.

و امّا ثالثا فلان ظاهر كثير من عباراتهم مصرّح بان الجاعل انما هو بذاته

جاعل لانه لم يزل لذاته فعّالاً لما يريد و ان هذه الصفة ليس لها مصداق غير ذاته و ربّما استدلّوا على هذا بظواهر اخبار مثل ما فى الدعاء عن امير المؤمنين عليه السلام يا من دلّ على ذاته بذاته ، و بادلة عقلية على زعمهم مثل انه لو كان فاعلا بغير ذاته لكان محتاجا الى ذلك الغير و ايضا ذلك الغير اما ان يكون حادثا او قديما . فان كان الاول لزم الدور او التسلسل بيان الملازمة انه اذا كان حادثا كان محدثا بغير اخر غير الفاعل و هكذا فان عاد الى الاول دار و الا تسلسل و ان كان الثانى لزم تعدّد القدماء و دليل التوحيد كما يأتى ينفيه و امّا رابعا فلانه عنونه بالكيفية فقال فى كيفية الجعل و لا خلاف فى ان الكيفيّة مجعولة فلو كانت مجعولة به لتوقف تحققه على اثره اعنى الكيفية و هذه و امثالها لاتصلح ان تكون ادلّةً يُسْتَنَدُ اليها فى اثبات الاعتقاد او يعوّل عليها فى معرفة ربّ العباد لانها لم تكن على حقيقة الحال مبنية على اصل ثابت له قرار و انما اصلها مجتث فى الاخرة و فى هذه الدار و من بيان بطلانها ما اشرنا اليه سابقا و نشير الآن فنقول اما كون الجعل بمعنى المجعول فهو صحيح فى الاستعمال و لاسيما اذا وُصِف بالكيفية لكن المناسب فى بيان الايجادِ انه الصنعُ المتعلق بالعباد بيان الاشارة الى استناد الخلق الى الفعل الصادر بقدرة الفاعل عز و جل و انه تعالى احدثه بنفسه اى بنفس الفعل كما هو شأن جميع الافعال الصادرة من فاعليها سواء كان الفاعل قديما او حادثا انما خُلِقت بنفسها لانها افعال لايكون الاحداث الّا بها فاذا كانت فى رتبة المخلوق لم يحتج فى مخلوقيتها الى غير نفسها و فعل الله سبحانه ايجاده و احداثه و يطلق عليه المشية باعتبار صدور الكون عنه و الارادة باعتبار صدور العين عنه فى الخلق الاول و القدر باعتبار صدور حدود الاشياء عنه و مقاديرها و ارزاقها و اجالها و هندستها و سعادتها و شقاوتها و امثال ذلك و القضاء باعتبار اتمام المحدث بما له من الرتب السابقة و الامضاء اخراجه فى مكان حدوده و وقت وجوده مبين الاسباب مشروح العلل و الاذن الرخصة له فى خروجه من غيب امكانه الى شهادة اكوانه و الاجل محدود البقاء و الكون و الفناء و الكتاب محفوظ الوجوه (الوجود . خل) و الاصول و الاسباب و هو شىء

واحد بسيط يسمى بهذه الاسماء المختلفة باعتبار اختلاف متعلقاته و امّا الجعل فيطلق على الفعل و يسمى ح فى كل رتبةٍ باسمِ فعلها و قد يراد منه عند الاطلاق ايجاد التغيير و احداث القلب و التصيير و قد يراد منه ايجاد اللوازم اذا لحق الافعال المتعلقة بمسبباتها كقوله تعالى الحمد لله الّذى خلق السمٰوات و الارض و جعل الظلمات و النور فعلى ارادة المعنى الاول من الجعل الذى يكون مساوياً للفعل تقول جعل سبحانه الوجود اى خلقه و شاءه و جعل اعيان الاشياء اى ارادها و برأها و جعَلَ حدودها اى قدرها وَ صَوّرَها و جعلها قائمة باظلّتها اى قضاها و جعلها دالّةً عليه و مدلولا عليها اى امضاها فكان بمعنى الفعل فى كل رتبةٍ من مراتبه بحسبها و هذا هو المعنى الاول من معانى الجعل و هو مراد المصنّف هنا فى قوله فى كيفيّة الجعل و الافاضة فاذا اريد به المصدر بمعنى المفعول كما هو ظاهر كلام المصنف او المراد منه فظاهر و اذا اريد به الفعل فلا كيفيّة له و اذا عُنونَ بها فيراد بها كيفيّة متعلّقة اذ الفعل لا كيفيّةَ له لانها محدثة به فلاتجرى عليه كما قال عليه السلام و لا كيف لصنعه كما انه لا كيف له.

و اما قوله «اثبات البارئ»عز و جل، فاعلم انه تعالى ثابت كما قال تعالى اولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد قال الصادق عليه السلام يعنى فى غيبتك و فى حضْرتك، فهو ثابت بلا اثبات بل الاثبات انما ثبت به الّا انه لمّا انِست الاوهام بامثالها من الاغيار جوّزتِ العدم لنظرها الى نفسها و الى نفس الاشياء فوجدت الانّيّات و وجدت الكثرة دعت الاحوال الى الاستدلال على اثباته فى الاوهام و وحدته و لذا قال الباقر عليه السلام فى تفسير قل هو الله احد فى قوله هو قال فالهاء تثبيت الثابت يعنى اثبات وجوده و وحدته فى الاوهام و لذا قال امير المؤمنين عليه السلٰم وجوده اثباته و دليله اياته هـ.

و قوله «و ان الجاعل الفيّاض لا تعدد فيه و لا شريك له» يعنى انه بسيط الحقيقة احدى المعنى فلاتجوز عليه الكثرة بخلاف ما عليه القوم الصوفية و اتباعهم و المصنف منهم و ذلك كثير فى عباراتهم و منها ما نقله ابن ابى جمهور فى كتابه المجْلَى فى توجيه كلام الشيخ الهروى و هو طويل الى ان قال:

فبعضهم اراد بالجمع احدِية عين جمع الذات و بعضهم احدية عين جمع الوجود و هو شهود وحدة الذات فى الحضرة الواحدية الاسماءيّة اعنى شهود واحديتها المحيط بجميع الاسماء و الصفات و كلاهما وجود الحق بلا خلقٍ لان الاول هو شهود الذات وحدها اى مع انتفاء شهود الاسماء و الصفات و الثانى هو الذات مع اسمائها و صفاتها و هو شهود الكثرة فى الوحدة و استهلاك الكل بالكليّة فى الله هو جمع الجمع عند الاولين بشهود ما سوى الله قائم بالله و عند الباقين شهود الحق فى الخلق و قيل شهود الوحدة فى الكثرة و المعنى واحد و هو بعينه الفرق بعد الجمع و بعضهم يسمّى شهود الوحدة فى الكثرة هو الجمع و الاستهلاك المذكور جمع الجمع و اما احدية الفرق و الجمع فهى شهود الذات الاحدية المتجلّية فى صورها المختلفة المسمّاة هيا كل التوحيد فالشيخ اراد اندراج الفرق فى الجمع حتى لاتزاحم كثرة الرسوم عين الاحدية الحقيقية و لايكدر صفو الشهود و المشرب الكافورى اكدار التفرقة و زعاق الغيريّة و اورد التوحيد بعده بمعنى احديّة الجمع و الفرق حتى لايرى الضعفاء مقام الفرق الباقى امراً ينافى الجمع و هو شهود الوحدة فى الكثرة و الكثرة فى الوحدة مع اضمحلال الكثرات فى العين الواحدة فى شهود الحقيقة فى الاطلاق و التقييد شهوداً مطلقاً عن كلا القيدَيْن فيرى الحق عين المطلق و المقيد فلاينافى تقييده الاطلاق بهذا المعنى و لا اطلاقه التقييد فلاخرج من احاطته شىء الخ ، و هذا و امثاله من مذاهبهم الفاسدة كلها تؤول الى مثل قولك الشجرة فانها بسيطة بالنظر الى وحدتها و متكثرة بالنظر الى اجزائها فترى الكثرة فى وحدتها و الوحدة فى كثرتها و هم فى هذه الامور لايشاهدون الّا وجهاً من حقيقة عباده المكرمين التى هى ركن توحيده سبحانه و مقاماته و الحاصل ان تضييع الوقت فى بيان فساد كلماتهم غير راجح لان الائمة عليهم السلام نهوا عن اتّباعهم و عن التسمية باسمائهم الّا للتقية و عن تأويل كلامهم الى ما يطابق الحق بل يجعلون نسياً منسيّا و ذلك لان من اراد الله سبحانه هدايته حفظه من الميل اليهم و مَن وكل الى نفسه فهو يميل اليهم لو اننا نزّلنا اليهم الملائكة و كلّمهم الموتى و حشرنا

عليهم كل شيء قبلاً ما كانوا ليؤمنوا الّا ان يشاء الله و بالجملة فقول المصنف من قولهم فانه يقول هو تعالى بسيط لا تعدّد فيه و بسيط الحقيقة كل الاشياء فانظر رحمك الله الى هذا و الى قولهم ان كلّ شيء في ذاته تعالى بنحو اشرف لانَّ معطى الشيء ليس فاقداً له في ذاته و انّ العالَمَ كامن فيه بالقوّة ككمون النار في الحجر انّما يخرجها الحك بالزناد و يقول ان النقوش كثيرة و الذات واحدة فصح انّه مَااوجد شيئا الّا نفسه و ليس الّا ظهوره و امثال هذه الكلمات الباطلة و اقبح من هذا كله انهم يقولون هذا هو مذهب النبى محمد و اهل بيته صلى الله عليه و اله و مذهب الانبياء عليهم السلام فاعتبروا يا اولى الابصار و من العجيب ان كثيراً ممن يرى مثل كلامى هذا يبادر الى ابطالِه و الطعن فيه و فيَّ و لايتدبّر و لايراجع مذهب ائمته عليهم السلٰم و مذهب الانبياء عليهم السلام و المسلمين فيردّون كلامى حتى ما انقله عن ائمتهم عليهم السلام و هم يحسبون انهم يحسنون صنعاً و انا اقول لهم كما قال الشاعر :

فهـَب انى اقول الصبح ليل ايعمى الناظرون عن الضياء

اما انه قد غطّى طلب المناصب و الرياسات و حب الدنيا على البصائر فمن يقدر على قبول مثل هذا فيقولون فيه الناس انه كان قبل هذا مايفهم شيئا بل يبقى على جهله و ضلالته لئلّاتقول الناس و العوام ذلك فيه لا حول و لا قوة الّا بالله العلى العظيم.

قال :«و فيه مشاعر : المشعر الاول - ان نسبة المجعول المبدع الى الجاعل نسبة النقص الى التمام و الضعف الى القوّة لما علمتَ ان الواقع في العين و الموجود بالحقيقة ليس الا الوجودات دون الماهيات و ثبت ان الوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها و لا فصل مقوم لها و لا نوع لها و لا فصل مقسّم لها و لا تشخّص لها بل تشخّصها بنفس ذاتِها البسيطة و ان التفاوت بالذات بين آحادِها و هويّاتها ليس الّا بالاشد و الاضعف و الاختلاف بالامور العَارضة انما يتحقق في الجسمانيات و لا شك انّ الجاعل اكمل وجودا و اتم تحصُّلا من مجعوله فالمجعول كأنه رشح و فيض من جاعلِه و ان التأثير في الحقيقة ليس الّا بتطوّر

الجاعل فى اطواره و منازل افعاله».

اقول: قيل فيه اى (ان. خ‌ل) نسبة المجعول المبدع اشارة الى توحيد الفعل و هو ها هنا بمعنى ان الفعل واحد و هو الوجود المنبسط و البواقى اثاره و لوازمه اقول هذا القائل ظاهر كلامه انّه يريد بتوحيد الفعل توحيد المفعول و ان مراده بالفعل المصدر كما مر و يحتمل بعيداً انّه اراد به الفعل الايجادى فان اراد به المعنى الاوّل فصحيح الّا فى العبارة كما يقوله غيره اِمّا تجوّز او تسامح و هو ان قولهم منبسط ما يراد بهذا الانبساط و على ایّ شیء يكون منبسطاً فظواهر عباراتهم انّه منبسط ان المنبسط عليه شیء آخر و هو ماهيات الاشياء و هذا انما يصحّ على ثبوت الحقائق فى العلم الذاتى او الثابتة فى اَماكنها بشروطها اِما لكونها صُوَرا علميّة متحققة الثبوت عند الحضرة الالهية او صُوَراً علميةً معلقةً بالذات كتعلق الاظلّةِ و الاشعّة بالمنير و امّا على المذهب الحق من امتناعِ وجود شیءٍ غير ذاته الّا ما صدر عن فعله و لم يكن شيئاً قَبل احداثه بفعلِهِ فلا معنى لانبساط الوُجود عَلَى ما ليس بشیءٍ فان اردنا به الفعل فالمراد بكيفيّتِه كيفيّة تعلّقه بالمفعول اذ لا كيفيّة له لذاته و امّا انبساطه فالفعل الامكانى فى الانبساط و التعلّق ابسط منه فى التعلق التكوينى لتوقّفه على القيود فى الثانى دون الاوّل و الفعل لايتعلق بالمكوّنات كلّه بكلّها كما هو معنى الانبساط و انما يتعلق كلّ رأسٍ منه بمفعوله المختصّ به فلايصلح لغيره و لايظهر ذلك المفعول بغير ذلك الرأس فالانبساط على المكونات باعتبار تعلّقه بها اى كل رأس بمتعلقه المختصّ به تدريجى سواء كان (ذلك. خ‌ل) المفعول من الجبروت ام من الملكوت ام من الملك الّا انها مختلفة الظهور فى السرعة و البطء حتى كانت المفعولات المجردات لسرعة قبولها و سرعة الظهور يصح ان يقال انها عارية عن القوة و الاستعداد بخلاف الماديات فانّها لبطء قبولها و ظهورها يصح ان يقال فيها انها تدريجِيّة لظهور التدريج فيها بخلاف المجردات و ان كانت تدريجيّة و ان اردنا به المفعول كما يقتضيه المقام و ان لم يرده المصنّف فالاولى و الاحق ان يراد الفائض الاوّل المعبّر عنه بالحقيقة المحمديّة و الوجود

الاوّل و هو النور الّذى به تنوّرتِ الانوار و هو الماء و الدَّواة الاولى و هو المادة المطلقة لكل شىء فانبساطه على الاشياء انبساط تَقَوُّمٍ ركنى لانه امر الله الذى به قامت السمٰوات و الارضون فانبساطه على الاشياء كانبساط الحيوان على الانسان و الفرس و الطير فانّ انْبسَاط الجنس على انواعه و النّوع على افراده انما هو بحصصٍ منه هى موادّ تلك الانواع و بها تقوّمَتْ و تلك الحصص هى وجوداتها الخاصّة بها على المعنى الاول الذى اشرنا اليه من المعنيين اللذين يراد من الوجود احدهما فمعنى انبساطه عليها ليس انها اشياء غير الحصص التى منه و هو واقع عليها كما يفهم من عباراتهم التى لاتصح الّا على كون حقائق الاشياء لها تحقّق ما بغير وجوداتها الخاصّة بها كما مر.

ثم ان قوله «ان نسبة المجعول المبدَع الى الجاعل نسبة النقص الى التمام و الضعف الى القوّة» ظاهر فى السّنخيّة كما هو المعروف من مذهبه فان قوله نسبة النقص و هو الوجود الحادث الى التّمام و هو الوجود القديم لانّ النَّقْص ضعيف التّمام فيكون المراد به التّشكيكَ لان الوجود اذا كان حقيقة واحدة قويّها و تمامها الواجب تعالى و ضعيفها و نقصانها الحادث ثبت على قوله هذا القول بالسنخ و ان الاشياء من سنخه تعالى و لهذا لايقع عليه العدم كما قالوا و انما يختلفان على الماهيات، و الدليل على قوله بالسنخيّة قوله «لما علمتَ ان الواقع فى العين و الموجود بالحقيقة ليس الّا الوجودات دون الماهيات و قوله «و ثبت ان الوجود حقيقة بسيطة» و قوله« و لا تشخّص لها »يعنى لتلك الحقيقة «بل تشخّصها بنفس ذاتها البسيطة» يعنى ان تكثرها عين وحدتها و قوله «و ان التفاوت بالذات بين آحادها و هويّاتها ليس الّا بالاشد و الاضعف» و قوله «ان التأثير فى الحقيقة ليس الّا بتطوّر الجاعل فى اطواره و منازل افعاله» يعنى ان هذه الكثرة ليست لاختلافٍ فى الحقيقة و انّما تلك الكثرة منشأها تطوّر الوحدة فى افعاله مثل كون زيدٍ قائما و قاعداً و نائماً و ذاهِباً و جائِياً فان هذه الكثرة من زيدٍ الواحد فانّما حَصَلَتْ مِنْ تَطَوُّرِهِ فى اَفْعاله و افعاله عند المصنفِ ذاتياتٌ له و لو كانت عوارض لكان التكثر انما حَصلَ منها فيكون متعدِّداً و هو ينافى البساطة و

لهذا قالَ «و الاختلاف بالامور العَارضة انّما يتحقّق فى الجسمانيات» و كل هذه صريحة في القول بالسِّنخِ فمن قال بان هؤلاء لايقولون الّا بقول ائمتهم عليهم السلام فنقول له هذا قول الله تعالى حين قال و جعلوا بينه و بين الجنّةِ نسباً و لقد علمت الجنّة انهم لمحضرون ام قول رسوله صلّى الله عليه و اله ام قول امير المؤمنين عليه السلٰم ام قول احد اولاده المعصومين عليهم السلام ام تقولون على الله ما لاتعلمون فما الداعى لتصحيح كلامهم ها انتم هؤلاء جادلتم عنهم فى الحيوٰة الدنيا فمن يجادل الله عنهم يوم القيٰمة ام من يكون عليهم وكيلا، ثم انّا نقول للمصنف اذا كان بناؤك على تلك الوحدة من جهة توجيهك ما ينافى دعواك مما هو موجود وجدانى بان التشخص و التكثر انما هو تطوّر ذاتى و فى الحقيقة ليس الّا شىء واحد فالاختلاف المتحقق فى الجسمانيات ان كان من التطورات كانت التطورات بالامور العارضة و كانت منافية للوحدة لكون منشأها الامور العارضة و لهذا اعتذر عن اختلافها و الّا فقد حصل فى الكائنات ما ليس بالسنخ بل بالمباينة و الاشياء لاتختلف فى هذه النسبة فاما ان تكون كلّها بالسنخ و امّا بالمباينة و التبعيض غير جائز و حصوله بالعوارض الغير الذاتية باطل لان الطارئ لايغيّر الذاتى الّا ان يكون الذاتى قابلاً للتغير و انما علق على العوارض لكونها متمّمة امّا للدواعى او التمكينات او التمكنات او القبول فهى لاتغير الذاتى نعم قد تكون علامات لتغيّره الذاتى و هو مقتضٍ للمباينة على ان هذه التطورات التى حصل عنها الكثرة هل هى عرضيّة ام ذاتية فان كانت عرضيّة تحقق الاختلاف فى الجسمانيات و غيرها و ان كانت ذاتية فاين محلّ الوحدة التى لا كثرة فيها فان كان محلّها الاعتبار لم تتحقق الوحدة اصلاً و ان كانَ محلّها نفس الامر او الواقع فاين محل مقتضى الكثرة فان قيل هى الاطوار و المنازل اختلف البسيط فى ذاته و تكثرت حيثياته و كلما هو كذلك فهو حادث و معنى فرض الاعتبار انّ هذه الحقيقة هى واحدة بعين ما هى به كثرة فى الواقع ام بغيره فان كان بعينه فى الواقع جاء المحال و ان كان بغيره فما به الوحدة غير ما به الكثرة و هذا هو التعدّد الحقيقى فالبسيط الحقيقى هو الذى لايجرى عليه

اختلاف الاعتبار و الحيثية لا خارجا و لا ذهنا و لايجرى عليه الفرض فى حالٍ من احواله و ما سوى هذا هو المركب فهو مربوب مصنوع.

و قوله «و المجعول كأنه رشح و فيض من جاعله» يشير الى قوله عليه السلام لكميل: انما يرشح عليك ما يطفح منى، و الرشح اذا اطلق يراد منه ما خرج عن الحقيقة كالعَرقِ و الفيض اعم منه و من الداخل فان اريد به التعبير و التمثيل فقد مضى الكلام فيه و ان اريد الداخل و الفيض و الرّشح دليل التّعدد و الكثرة و الاختلاف و لايدلان على نوع شيء من الوحدة مع انّه اذا ادّعى احد معهما الوحدة عُورض باختلاف الحالين الدّال على التعدد و التركيب فانه ان كان فى حالٍ واحداً و فى حالٍ متعدداً ثبت الاختلاف و ان كان لم يزل لذاته كذلك ففيه تركيبان تركيب التعدد و تركيب التعدد (ظ) و الوحدة فالحكم لله العلى الكبير.

قال: «المشعر الثانى - فى مبدأ الموجودات و صفاته و اثاره و هو المشار اليه بالايمان بالله و كلماته و اياته و كتبه و رسله و فيه مناهج:

المنهج الاول - فى وجوده تعالى و وحدته و فيه مشاعر:

المشعر الاول - فى اثبات الواجب جل ذكره و فى ان سلسلة الموجودات المجعولة يجب ان تنتهى الى واجب الوجود.

برهان مَشْرِقى - و هو انا نقول الموجود اما حقيقة الوجود او غيرها و نعنى بحقيقة الوجود ما لايشوبه شيء غير صرف الوجود من حدٍ او نهاية او نقصٍ او عموم او خصوصٍ و هو الوجود فنقول لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شيء من الاشياء موجوداً و اللازم بديهى البطلان فكذا الملزوم اما بيان الملازمة فلان ما عدا حقيقة الوجودِ امّا ماهية من الماهيات او وجود مشوب بعدم او نقصٍ و كلّ ماهية غير الوجود فهى بالوجود موجودة لا بنفسها كيف و لو اُخِذت بنفسها مطلقة او مجرّدة عن الوجود لم تكن بنفسِها نفسَهَا فضلاً عن ان تكون موجودة لان ثبوتَ شيء لشيء فرع على ثبوته فى نفسه فهى بالوجود موجودة».

اقول: قوله «فى مبدأ الموجودات» يريد به الواجب الحق عز و جل و ظاهر هذا الكلام ان ذاته المقدسة هى مبدأ الموجودات إِمّا على معنى انها كانت حقايئقها(حقائقها ظ) كامنةً فى ذاته بنحو اشرف او انّها صور علمية فى علمه الذى هو ذاته او صور معلقة بعلمه كتعلق الظلِّ بالشاخص او انها من سنخ ذاته لان الوجود حقيقة واحدة صافيها و محضها هو الواجب و مَشوبُها بالماهيات هو حقائق الممكنات اذ هى تنزّلاته فى مَراتبه و منازله فتخصيصُها بشؤونه الذاتية لا بماهيّاتها و هذا الاخير على الظاهر هو مذهب المصنف و انما ذكرنا احتمالات اخر فى عبارته لان القائلين بهذه الاحتمالات يعبرون بمثل هذه العبارة و امثال هذه الاقوال مثلها فى البطلان كما يدل عليه الدليل العقلى و النقلى لاستلزامها الكثرة و التركيب و منافاتها للوحدة الحقيقية و امّا عندنا فاذا قلنا بانه تعالى مبدأ الموجودات فهو على المجاز بمعنى ان فعله مبدأ انشاء الموجودات و تكويناتها و فعله مبدؤه نفسه فليس الحق تعالى فى الحقيقة مبدءاً لشىءٍ اذ هو لا يبدأ من شىءٍ و لايبدأ منه شَىْءٌ و انما احدث فعلَهُ بنفسه اى بنفس الفعل لا من شىء غير الفعل و الفعل مبدأ لتكوين الاشياء لا للاشياء انفسها اذ الاشياء انفسها لم تكوّن من الفعل كما مثّلنا سابقا بالكتابة فان حركة يد الكاتب ليس مبدأً لنفس الكتابة و انما هى مبدأٌ لتكوينها و احداثها فليست الكتابة مكوّنة من حركة يد الكاتب و انما هى مركّبة من المداد وَ هَيْئَاتها كذلك الاشياء الممكنات لم تكن مركبة من الفعل الّذى مَعْنَاه فى المشاهد انّه الحركة الايجاديّة و المعلوم ضرورة ان المفعول لم يتكون من الفعل وَ اِنّما يتكوَّن به نعم بالفعل يتكوّن من مادته و صورته اللتين احدثهما الفاعل بالفعل لا من شىءٍ فان قلت ان الايات الافاقيّة تشهد بان المفعول مركب من الفعل اذ لايعنى بالمفعول هنا الّا ما هو المفعول المطلق عند اهل النحو مثل قولك ضربَ ضرباً قلتُ هذا مُسَلّم بان المراد من المفعول هنا هو ما يكون كالمفعول المطلق عند النحاة و هو الذى عندنا لا المفعول به الذى يقع عليه فعل الفاعل كما هو المفعول عندهم و انما نريد بالمفعول الصادر عن فعل الله هو ما لايكون له ذكر قبل الفعل بوجهٍ ما

فبالفعل اخترعت مادته و صورته و ايته كما ذكرتَ من الايات الافاقية فى مثل قولك ضرَب ضربا و لكن الله سبحانه يقول و تلك الامثال نضربها للناس و مايعقلها الّا العالِمون فانت تتعقّل الآية فانّها تدلّك على ما قلنا و اجمل تفصيل البيان فان الكتابة انما يصدق عليها اسمها اذا كانت حروفا مؤلفة كما ترى لا حال كونها مداداً فان المداد لايصدق عليه اسم الكتابة من وجهٍ فاذن انّما تتحقق بالصورة و الصورة هيئة الفعل يعنى حركة يد الكاتب و بدونها لاتتحقق بوجهٍ ما و كذلك اللفظ لايصدق عليه اسم الهواء بحال من الاحوال حتى تتميّزَ حِصَصُه بهيئات فعله باللهاة و الاسْنان و اللسان و اصل الهواء فتأخذه كما تأخذ المداد بالقلم و تصوّره بهيئات حركة آلاتِ المتكلم كما تصوّر المداد بهيئات حركة يد الكاتب و كذلك مثال ضرب بفتح الراء فان حقيقة معناه الحركة المستندة الى فاعلها المتعلقة باثرها و هذا الاثر الصادر عنها هو معنى ضرْب بسكون الراء و امّا لفظه اى لفظ ضرب مفتوح الراء فانه اصل لفظِ ضرْب بسكون الراء و هذا فرعه فالضاد فى المصدر سلخت من ضاد الفعل سلْخَ انفصالٍ كما سُلِخت الصورة التى فى المرآة من صورة المقابل سلْخَ انفصالٍ و الراء فى المصدر سلخت من الراء فى الفعل و الباء فى المصدر سلخت من باء الفعل و كلها سلخ انفصال و معنى سلخ الصورة فى المرآة سلخ انفصال من المقابل انها انتزعت منه نزعاً منفصلا عنه فهى قائمة بصورة المقابل قيام صدور و لو كانت سلخ اتّصالٍ لكانت قائمة به قيام عروض و لو كانت قائمة به قيام عروضٍ لمااختلفت فى المرآة لكن اللازم باطل لانها تكون بلون المرآة و تعوجّ باعوجاجها و تصغر بصغرها و تطول و تعرض كالمرآة و كذا فى اضداد هذه الصفات و لو كانت متّصلةً بالشاخص لمااختلفت باختلاف قابلها فكذا حروف المصدر فانها صفات منتزعة من صفات حروف الفعل المنفصلة فيختلف معنى المصدر فى الشدة و الضعف و القلة و الكثرة و الهيئة باختلاف قابليته بنوع المشكّك بالنسبة الى تحقّقه فى نفسه و يظهر اختلافه فى وصفه (وضعه. خ ل) لانه كاشف له لا لفعله مثل قولك ضربا شديداً و ضعيفا و كثيرا و قليلاً و لايختلف فى الحركة من

حيث هى و بالجملة فمادة المصدر صفة مادة الفعل انتزعَتْ منه انتزعتها قابليّته كما ان هيئة الحروف فى الكتابة صفة هيئة حركة اليد انتزعتها قابليّة الحروف و هى بمشخّصاته (بمشخصاتها. خ ل) و منها مثلا القرطاس كما ان منها فى المصدر محلّ التأثر فافهم الاشارة و كذلك الحروف اللفظية فانها بالنسبة الى مادتها المطلقة هواء كلها فيه سواء فاذا تحصّص بالحاء المهملة بالآت التكلم تخصّص بالخاء المعجمة بقوابله و مشخّصاته فالفعل لم يكن له اصل فى الفاعل و لا ذكر قبل تكوّنه بنفسه فخلقه تعالى بنفسه و اقامه بنفسه و جعل مادته و صورته نفسه بلا تعدد و فى كل شىء من ذلك فالله سبحانه تقدس فى عزه عن شىء من فعله لانه تعالى هو الازل و الفعل فى الامكان الراجح و لم ينزل شىء من الازل الى الامكان و لم يصعد شىء من الامكان الى الازل بوجه و المفعولات هى من فعله بالتكوين و الانشاء و لم تكن مركبة من شىء من الفعل و انما بالفعل اخترع سبحانه مادةً من هيئة فعله و ابتدع من تلك المادة هيئتَها و اقام اوّل صادرٍ من تلك المادة المخترعة من هيئة فعله و من تلك الصورة المبتدعة من هذه المادة فاذا قلنا انه سبحانه مبدأ الموجودات فنريد به هذا المعنى و لا نريد تلك الاحتمالات الباطلة الممتنعة الوقوع التى لا تسمن و لا تغنى من جوع.

و قوله «صفاته و اثاره و هو المشار اليه بالايمان بالله» الخ، اى فى بيان صفاته و اثاره يعنى المخلوقات من العلوم و المعلومات مما هو ممكن مما كان او يكون او لا يكون و معرفة ذلك و الاستقامة عليه و الاعتقاد له عن الادلة القطعية مطلقا سواء كانَتْ عيانية ام اخبارية تفصيلية ام اجمالية هو الايمان بالله الخ، هذا بقول مطلق و ان كان يعنى الاخصّ لكنا نقول ان القول الحق مطلقا هو الايمان بالله الخ.

و قوله «المنهج الاول - فى وجوده تعالى و وحدته» الخ، يعنى بيان انه موجود و انه واحد و هو يريد فى بيان وجوده بالوصف الّذى يمكن للممكن اَن يصفه به.

و قوله «المشعر الاول - فی اثبات الواجب جل ذكره» ای فی بيان اثباته بالدليل فی الاوهام و فی بيان ذلك الدليل و هو ان سلسلة الموجودات المجعولة يجب فی العقل اذا كانت موجودة محدثة ان تنتهی الی محدثٍ لايصح ان يكون احدثه غيره.

و قوله «برهان مشرقی» ای بدا من مطلع الوجود او ان انه سبحانه اشرقه علی قلبه فيكون حقا لانه الهام عنه تعالی او اشارة الی قوله (ع): نور اشرق من صبح الازل الخ، او اشارة الی عليته ليكون لميّا لا اِنّيّاً او الی انه كاشف للحجاب من قوله تعالی لم نجعل لهم من دونها ستراً او انه علی طريقة اهل الاشراق و الله اعلم.

ثم انه اخذ فی ذكر الاستدلال علی ما ذكره من هذه المقدمات شيئا فشيئا و يريد بالبرهان المعنی الاصطلاحی لزعمه ان كل مقدمات ادلته ضروريات قطعيات و قد بيّنّا مراراً ان الادلّة المنطقية تفيد المدّعی بشرط ان لايخالف القضايا الحمليات مثلا فی احكامها ما هو الواقع لا ما هو فی نفس الامر لان تلك القواعد انّما تعصم الفكر عن الخطأ اذا كانت حاكية عن الواقع لا اذا كانت حاكية عن نفس الامر و ما يحكم به او تصحّحه العبارة او نظم المقدّمات او حسن الترتيب او نقل الحكم الی المحكوم عليه بالوسائط كالقياسات المركبة فيكون فی بعضها نقل بالمعنی و بعض بالمفهوم و بعض بالمدلول و بعض بالمصداق و بعض بالعموم و بعض بالاطلاق و بعض بالخصوص و بعض بالتقييد فيكون الوسط المتكرر فيها فی بعضها تكرُره من عموم و بعضها من اطلاق و يكون بعضها من مفهوم و من معنی و هكذا فانه يلزم منها الفساد الاعظم فی صورة الصلاح مثل ما ذكره المعلّم الاوّل و اتباعه فی بيان علم الواجب تعالی بذاته و بغيره قالوا: ان كلّ مجرّد قائم بذاته فيجب ان يكون عاقلاً لذاته و لغيره و الواجب لذاته مجرّد عن المادة فيجب ان يكون عاقلا لذاته و لغيره اما كونه عاقلا لغيره فلانه يمكن ان يعقل سائر المعقولات و كل ما يمكن ان يعقل سائر المعقولات يمكن ان تقارنه صور المعقولات و كل ما كان كذلك فامكان

مقارنته سائر المعقولات له لازم له و الا لزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع و هو محال فاذا كان كل مجرّد يمكن ان يقارنه صور المعقولات و كل ما امكن للمجرّد كان واجب الثبوت له و الّا لكان موقوفا على استعداد المادة فلايكون المجرد عن المادة مجرّداً عن المادة هذا خلف انتهى، فقالوا ان كلّ مجرد قائم بذاته مع انهم قالوا ان العقل مجرد و هو غير قائم بذاته و قالوا يمكن أن تقارنه صور المعقولات و كل ما كان كذلك فامكان مقارنته سائر المعقولات له لازم له مع انهم قالوا انّ حقيقته لايمكن ان تتصوّر لذاته و هى منفصلة عن كل شىء فلا لازم له ليتوصّل بمعرفته الى ادراك حقيقته و قالوا هو بسيط الحقيقة فلايتصوّر فيه تعدّد و لا تكثر بوجهٍ ما و مع هذا قالوا انّ صور المعلومات فى علمه الذى هو ذاته و قالوا انها فى ذاته حاصلة حصولاً جمعيّا وحدانيّا لايلزم منه كثرة و لا تعدّد لانه الكلّ لاستهلاك الكثرة فى وحدته فهو تعالى كالالف اللّينة فى الحروف و الصوت فى الحروف او كالمداد فى الحروف النّقشية او كالبحر فى الامواج او كالماء فى الثلج او كالشجرة فى الاغصانِ و قالوا فى التوحيد مشاهدة الوحدة فى الكثرة و الكثرة فى الوحدة فالنمط الاول فى مغالطات القياسات و الثانى فى مغالطات التعبيرات لانه يذكر الكثرة و التعددَ و يقول على وجه لايلزم منه تكثر فى الذات و لا تعدّد فيخالفون الواقع و يدّعون نفس الامر.

و قوله «الموجود اِمّا حقيقة الوجود او غيرها» اى شىء يعنى بغير حقيقة الوجود هل هو وجود ام غير وجود ثم انّه قد بيّن ما عَدا حقيقة الوجود بانه «اِمّا ماهيّة من الماهيات او وجود مشوب» فيكون غير حقيقة الوجود منه وجود مشوب فهذا الوجود المشوب هو ذلك الخالص او منه او من حقيقة واحدةٍ بمعنى انّ ما خلص منها واجب و ما امْتزجَ منها ممكن فهما حقيقة واحدة و وحدة هذه الحقيقة منشأُها الواقع و الحمل الذّاتى الاَوّلِى او الحمل الصِّنَاعى الذى منشاؤُه صدق الاسم اللفظى او المعنوى او مفهومه و المعروف من عبارات المصنّف انها واحدة بالحمل الذاتى الاولى الواقعى لا خصوص النفس

الامرى و لهذا قالوا ان المصنف قائل بالسّنخيّة فيتفرع على هذا ان الوجود الممكن فى نفسه غير مجعول و انّما المجعول تعيّنه و ظهوره بعد البطون اذ الشيء لايجعل نفسه و انّما يجعل احواله و يفهم ممّا سبق من قوله فى تخصيص الوجود بالواجبية و تخصيصه بموضوعاته انّ جعله احواله ليس بواسطةٍ امرٍ خارجي و انما هو بامور و شؤون ذاتيّة له و هو كما قاله صهرُه فى الكلمات المكنونة فى قوله و النقوش كثيرة و الذات واحدة فصحّ انّه ماوجَد شيئا الّا ذاته و ليس الّا ظهوره ه، و لايخفى عليك بطلان هذه المذاهب الفاسدة و الاعتقادات الكاسدة.

و قوله «و كل ماهيّة غير الوجود فهى بالوجود موجودة لا بنفسِها» قد تقدم فيه الكلام و ممّا فيه ان هذا الوجود الذى به كانت الماهيّة اذا اريد به انه ذات حقيقية للشيء غير مادته و صورته لايعقل الّا ان يراد بقوله انّه حقيقة للشيء انه اصل تكوينه و مبدأ تحقّقه و مُفيد ايجادِهِ لا انّه جزء ماهيته اذ لو اريد به جزءُ ماهيته لم يكن الّا مادته او صورته اوْ هُمَا فلا بد ان يكون امّا هما او احدهما او الخارج عن الشيء و الخارج عن الشيء امّا مبدأ تكوينه و علّة ايجاده او عرضه الخاص او العامّ هذا عليهم و فيما يلزمهم و امّا نحن فليس عندنا ان وجود زيد هو ربّه و معبوده و لا فعل جاعله و لا شيء من لوازم وجوده او ماهيته و انّما وجوده هو مادته و صورته كما تقدّم.

و قوله «و لو اُخِذَتْ بنفسِها مطلقة او مجردة عن الوجود» الخ، قد تقدم الكلام فيه من انّ الشيء لايُؤخذ مُجرَّداً عن الوجودِ فى حالٍ من الاحوال و انّما يُؤْخَذ اذا وُجِدَ بوجود الرتبة الّتى اُخِذَ فيها لا مناصَ عنْ هٰذا قطّ و كُلُّ ما ينافى هذا الكلام فهو زخرف القول غروراً و مفاد كلامهم هذا و مثله ان الماهية لا تحقق لها فى حالٍ من الاحوال الّا بالوجود فيكون مغايراً لها و لا شك فى كونه مغايراً لها وَ ان الشيء موضوع لهما عندنا فهو باعتبار كونه اثراً لفعل البارئ عز و جل وجود و باعتبار كونه هو هو ماهية هذا على المعنى الثانى كما تقدم و على المعنى الاول مادة الشيء وجوده و ماهيته صورته كما تقدم و الحاصل من

برهانه على وجود الواجب تعالى البرهاني الانّي لانه استدلّ على وجوده بوجود مخلوقاته و دعوى انه برهان لمّي صناعيّة فانه في الحقيقة استدلال بالمعلول على العلة فَهُوَ انّي الّا ان الاستدلال باللّمّي اشرف فعدّلوا الترتيب و التركيب ليكون بزعمهم لِمِّيّاً اى الاستدلال بالعلة على المعلول فقالوا ان تحقق موجودٍ في الخارج يدل على ان بعض افراد الموجود واجب فتحقّق الموجود حالة أُولَى له و كونُ بعضِ افرادِهِ واجباً حالة ثانية معلولة للاولى لتوقّف الثانية على الاولى فالمستدل بها هي الحالة الاولى التي هي العلة و المستدل عليها هي الحالة الثانية فحصل (فجعل . خ ل) الاستدلال بالحالة الاولى للموجود المطلق على الحالة الثانية اعنى كون بعض افراد ذلك المطلق واجب الوجود و هو البرهان اللّمّي اى الاستدلال بالعلّة على المعلول و الى معنى هذا اشار الشيخ في الاشارات و هذا لِمِّيٌّ في الطريقة الصناعية كما اشرنا اليه من ان اكثر امورهم يثبتونها بالحمل الصناعى سواء طابق الواقع ام خالفه مثل هذا فانه في الحقيقة انّيّ لانّه استدلال بالمعلول على العلة الذى هو الواجب تعالى و هذا و امثاله استدلال بالاثار على المؤثر و لكن كما قال الشاعر:

في زخرف القول تزيين لباطله
و الحق قد يعتريه سوءُ تعبيرِ

تقول هذا مُجاج النحل تمدحُه
و ان ذممتَ فقل قَيْءُ الزنابيرِ

قدحاً و مدحاً و ماجاوَزْتَ حَدَّهُما
حُسْنُ البَيانِ يُرِى الظلماءَ كالنورِ

و لو اردنا الاستدلال بالعلّة على المعلول حقيقة امكن بشرط ركوب متون التأويلات و الّا فاين يخرجون عن الانّي انظر الى ما قال سيدالشهداء ابوعبدالله الحسين عليه السلام في ملحقات دعاء عرفات على ما نقله بعض الرواة في قوله

عليه السلام: الهی امرتَ بالرجوع الی الاثار فأرجِعنی الیها بکسوة الانوار و هدایة الاستبصار حتی ارجع الیك منها کما دخلتُ الیك منها مصون السر عن النظر الیها و مرفوعَ الهمة عن الاعتماد علیها انّك علی کل شیء قدیر، و الاشارة الی ما اشرنا الیه من البرهان اللمی علی وجه التأویل الذی لایهتدون فی الوصول الیه الی سبیل.

فاعلم انه سبحانه لایعلم من نحو ذاته لاحدٍ غیره لان کل ما یدرکه غیره فهو غیره انما تحد الادوات انفسها و تشیر الآلات الی نظائرِها کما قال علی علیه السلام و انّما یعرفه کلّ احدٍ من جهة ما تعرّف له به و ماتعرّف لمخلوقٍ الّا بما خلقه علیه من وصفه تعالی لعبده و ماتعرف لاحدٍ بشیءٍ یشابه شیئا من خلقه و الّا لَعُرِفَ بذلك الشیء سبحانه و تعالی فکان ما تعرّفَ به لکلّ احدٍ من خلقه هو آیته و دلیله فی نفس عبده و هی نفس عبده و هو عنوان لمعرفته خلقه لیعرفه عبده به و هو شیء لیس کمثله شیء من الخلق و هو ما تعبّدَ به عبده المکلف لیعرفه به و یعبُدَهُ سبحانه و تعالی بالتوجّه الی جهته لانّه وجه الله سبحانه الی عبده المشار الیه بقوله کل شیء هالك الّا وجهه.

و انما قلنا ان الله سبحانه تعبّد عبده بمعرفة تلك الایة التی هی نفسه فی قول امیر المؤمنین علیه السلام مَن عرف نفسه فقد عرف ربّه و هی وجه الله الیه کالکعبة بالنسبة الی المصلّی لانه هو وصف الله سبحانه نفسه لعبده و دلیله الیه و الدلیل علی معرفة هذه الایة التی هی النفس و الموصل الی معرفتها و المرشد الیها هو خالقها و منشیئها(منشئها ظ) و کاتبها بید قدرته و منزلُها بعلمه فهذا هو الدلیل اللّمّی الحقیقی فمن اراد الله سبحانه هدایته و رفع قدره و تشریفه بمعرفته عرّفه نفسه و اعلم ان لی رسالة فی معرفة النفس لایعرف احد نفسه بغیر ذلك الّا ان تکون معرفة قشریة او جهلاً بنفسه فمن ارادها طلبها،

مَن له فی الکون حَظ لم یمت حتّی ینالَه

ثم ان قوله «الموجود اما حقیقة الوجود او غیرها» یعنی ان الموجود من

حيث هو مع قطع النظر عن الخصوصيات التى بها يحصل التمايز فى التعريف و يحصل بملاحظتها التقسيم ان كان ذلك الموجود حقيقة الوجود ثبت المطلوب لانا لانعنى بحقيقة الوجود الّا صرف الوجود و هو الواجب الحق تعالى شأنه او غير تلك الحقيقة.

قال و نعنى بحقيقة الوجود الخالص الذى لايشوبه شىء غير صرف الوجود اى غيره من حدٍّ فانّ المحدود مركب اما من جنس و فصل او من خاصّة اَوْ عرض عام او نهاية لان المنتهى او المنتهى اليه محصور بالنهاية منقطع الدوام فى جهة مما ينسب اليه او نقص لان النقص بداية ينتهى الى تمامه او عموم لتناوله للكثرة و التعدد و انبساطه على امثالٍ تقتضى توزيع جهاته او بعضها عليها فلايكون احديّا مطلقا او خصوص يؤدّى الى التحديد و حصر بعض جهاته فى بعض المتعلقات دون بَعْضٍ و هو الوجود المقابل لِلْعَدَمِ و هو الوجود الذى يكون احق بهذا الاسم من سواه.

فشرع فى البرهان فقال «لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة» و هو الوجود الصِرف اعنى الواجب عز و جل «لم يكن شىء من الاشياء موجوداً» و هذا الدليل و ان كان فى الظاهر انه استدلال بالاثار على المؤثر لكنه من دليل الحكمة لان وجود ما لايستغنى عن الغير لا فى كونه و لا فى بقائه طرفة عين دليل على وجود ذلك الغير و لمّا كان ذلك الغير الذى هو العلة فى الكون و البقاء مستحيل الادراك من غيره كان وجوده عند العارف عين وجود اثره فلايخفى عن شىء باثاره و لايجده شىء بذاته و هو قول امير المؤمنين عليه السلٰم وجودُه اثباتُه و دليله آياتُه، و هذا استدلال ثابت صحيح الّا انه بغير نمط استدلال المصنّف لانه صوّره بصورة القياس الاقترانى اذ لايعرفون غيره و هذا الاستدلال و امثاله اذا تعلّق بمعرفة الحقائق الالهية ظهر فيه الخلل لانحطاط مداركه عن تلك الحقائق كما تقدّم و لذا كان قوله فى بيان الملازَمة غير مرتبط فان قوله «فلانّ ما عدا حقيقة الوجود اِمّا ماهيّة من الماهيّات او وجود مشوب بعدم او بنقصٍ» و هذا حصر على اصطلاحهم صحيح لان الاشياء امّا وجود بحت

او وجود مشوب او ماهية و يعنى بالمَشُوب به هو الماهية اذ لا شیء غير الوجود و الماهيّة فصارت الملازمة ثابتة بالنسبة الى الماهيّة و امّا بالنّسبة الى الوجود المشوب فلا لانه لو لم يوجد الوجود الخالص لمالزم عدم الوجود المشوب اذ الوجود المشوب لم يكن بغيره و ان كان ما شابَهُ اعنى الماهية لم يوجد بنفسه بخلاف الوجود فانه ليس مجعولا لغيره و لا بغيره لاسيما على قولِ المصنّف و قوله فيما تقدم و يأتى انه مجعول لايريد به انه كوّنه الجاعل بعد ان لم يكن فى نفسه شيئا اصلاً و انما يريد بجعله تنزّله فى مراتبه و شوبه بما يعرض له من عوارض مراتبه لاتحاده بجاعله بعد رفع تلك العوارض لانه حقيقة واحدة بسيطة كاتحاد اجزاء السرير بعد رفع صورته بالخشب المطلق و كذا حكم الوجود لِانه حقيقة واحدة منه صافٍ و منه مشوب فيعود الكلام على قوله لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شیء من الماهيات موجوداً فلايلزم من عدمها عدم مطلق الموجود (الوجود خ ل) و انما يلزم عدم الماهية منفردة او مشوبةً بوجود فعلى قوله باستقلال الوجود الحادث يبطل استدلالهُ و على قولنا بعدم استقلال الوجود الحادث بمعنى انه لايتقوّم الّا بالماهيّة يمكن تصحيح استدلاله.

و قوله «كيف و لو اخذت بنفسها مطلقةً او مجردةً عن الوجود لم تكن بنفسِها نفسَها» هذا موافقٌ لِاعتقادِنا و مخالف لاعتقاده خصوصاً فى هذا الكتاب فانه يزعم انّها فى الذهن معروضة للوجود و لاتكون معروضة له الّا حال كونها مجرّدة عنه و هى هى نعم عندنا كما يقول هُنا لانّها فى الذهن غير مجرّدة عن الوجود الذهنى لان ما فى الذهن منها ظلّ منتزع من الخارج المتقوِّم بالوجود و فى الذهن كذلك بنسبة الوجود الظلّى الى وجودِ ذى الظلّ لان ثبوت شیء لشیء فرع على ثبوته فى نفسه و جريان القاعدة الفرعية على ما نقول اولى من جريانها على ما يقول.

و قوله «فهى بالوجود موجودة» متفرعٌ على قوله و امّا على قولنا فقد تقدّم الوجهان فيه الّا انّ مرادنا بالوجود و بالماهية غير ما يريد فراجع.

قال: «و ذلك الوجود ان كان غير حقيقة الوجود ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود و من خصوصيّة اخرى و كل خصوصيّة غير الوجود فهى عدم او عدمى و كل مركّب مؤخر عن بسيطه مفتقر اليه و العدم لا مدخل له فى موجوديّة الشيء و تحصّله و ان دخل فى حده و معناه و ثبوت اى مفهوم كان لشيء و حمله عليه سواء كان ماهيّةً او صفة اخرى ثبوتية او سلبية فهو فرع على وجوده و الكلام عايئد(عائد ظ) الى ذلك الوجود ايضا فيتسلسل او يدور او ينتهى الى وجود بحتٍ لا يشوبه شيء فظهر ان اصل كل موجودية كل شيء موجودٍ هو محض حقيقة الوجود الذى لا يشوبه شيء غير الوجود».

اقول: قوله «و ذلك الوجود ان كان غير حقيقة الوجود» يعنى ان كان غير الله سبحانه فيه ان تسمية الله تعالى بحقيقة الوجود انّما اطلقه عليه لزعمه ان الوجود فى ذاته منه حقيقة و منه مشوبٌ اى مركب مما يذكره و هذا لا يصح الّا على شيئين تجمعهما حقيقة واحدة امّا من حيث الاسم الحقيقى كالمعنى المصدرى و النّسبى و الرابطى و البسيط المعبر عنه بهست فى الفارسية او من حيث المعنى الحقيقى بان يكون ذاتاً واحدة تتجزأ الى الحقيقى و المركّب من الحقيقى و شيء آخر و كلا المعنيين باطل اَمّا الاوّل فلكونه متقوِّماً بغيره و امّا الثانى فلكونه منقسِماً الى غيره.

و لكن على تقدير قبول ذلك منه معنى قوله انّ الوجود ان كان حقيقة الوجود فهو الوجود الحقّ تعالى و ان كان غير حقيقة الوجود بل فرعه او تنزّله او غير ذلك مما يكبر فى صدورهم ففى ذلك الوجود الذى هو غير حقيقته تركيب منه اى من الحقيقى كما هو رأى مميت الدين فى الحتوفات فانه يرى ان الحق الذى لا خلق فيه و الخلق الذى لَا حَقَّ فيه اجتمعا فعُصِر منهما الانسان فهو الحق و هو الخلق و كذلك آراء اتباعه كالمصنف و صهره اوْ ان قوله «من الوجود» اى المطلق يعنى فيه تركيب من الوجود المطلق «بما هو وجود» يعنى انّ جزءَهُ حصّة من الوجود المطلق الغير المقيد بتخصيص الوجود بنفسه و بتخصيصه بمراتبه و منازله بشؤونه الذاتية بل من حيث هو هو و حصّة من خصوصيّة اخرى غير

الوجود كتخصيصه بالماهية او بامر اعتبارى و الاول هو العدم و الثانى هو العدمى و قد تقدم انه فى غير التخصيص الواجبى يتخصّص فى مراتبه و منازله بشؤونه الذاتية و قد يكون بها و بالماهيّة و لا ريب انه اذا تخصّص بشؤونه الذاتية سواء جعلت هى العدمى المذكور لانها فى علمه الذى هو ذاته ليست عند انفسها شيئا و ان وحدته طوت تلك الكثرات ام العدم اذ لا تحقق لها من ذاتها ام على التقسيم الاوّلى فانه هو التخصيص بذاته اى التخصيص الواجبى لان هذه الشؤون الذاتية ان كان لها اعتبار ما تكثّرَ مع وحدته و الّا فقد قال العدم لا مدخل له فى موجودية الشىء فلاتتَحقّق رتبة او منزل متخصّص مغاير لغيره بسبب شؤون لا حَظّ لها من الوجود باعتبارٍ اذ ليْسَتْ شيئاً فلايترتب عليها شىء فقَدْ دار تحقّق الغير و عدمه على وجود الشؤون فى نفسها و عدمها على ان هذه الشؤون الذاتية التى هى علّة التكثّر اذا تحقّقت فى انفسها امتنعت الوحدةُ على الوجود الواجبى فى كلّ حالٍ اذ ليس فاقداً للشؤون فى حالٍ من الاحوال و الّا لم تكن ذاتيّة هَف.

و قوله «و ان دخل فى حدّه و معناه» ليس بصحيح لانّ العدم لايدخل فى حدّ الشىء و معناه الّا اذا كان له معنى خارجي وَ ان كان كذلك كان له مدخل فى موجوديته او موجودية لازمه او منافيه و الّا اى و ان لميكن له معنى خارجى لميكن له معنى ذهنى لما قرّرنا من انّ ما فى الذهن فرع على ما فى الخارج و لو جرينا على مذاقهم من امكان كون الوجود فى الذهن منفرداً عن الخارج كان له مدخل فى موجوديته او موجودية لازمه اوْ مُنافيه و من هذا ما استدل به المصنف كما يأتى فى ذكر الاستدلال على كون بسيط الحقيقة كلّ الاشياء من انه اذا أُخِذ معنى النفى و السلب فى مفهوم الشىء كان مركّبا فى حقيقته من معنى الثبوت و من معنى السَّلْبِ فلايكون بسيط الحقيقة و لو كان العدم لا مدخل له فى موجودية الشىء لماتركبت حقيقة جيم من معنى جيم و من معنى ليس ب على ما قرّره هناك فيما يأتى.

و قوله «و ثبوت ایّ مفهوم كان لشىء و حمله عليه سواء كان ماهية او

صفة اخرى ثبوتيّة او سلبيّة فهو فرع على وجوده» يرد عليه انه قد قرّر سابقاً اَنّ الوُجودَ متّحد بالماهيّةِ فى الخارِج و عارض لها فى الذهن فيلزم انّ عروض الوجود لها فرع عَلَى وُجُودِها فيتسلسل او يدور و اَيْضا قد ثبت فيما اشرنا اليه مما دلّ عليه النقل و كلام الحكماء و العقل شاهد لهما مِنْ انّ كلّ محدثٍ لايكون الّا مركّبا من جهتين جهة من ربّه و هو المسمّى فى الاصطلاح بالوجود و جهة من نفسه و هو المسمّى ايضاً بالماهيّة فاوّل المحدثات جزءاه قد ثبتا لهُ و لم يكن موجوداً قبل ثبوتِهما له و بالعكس و كذا القابلية و المقبولية ثابت كلّ منهما لما يحمل عليه من دونِ اَنْ يكونَ المحمول عليه موجوداً قبل المحمول بل كل موجودين احدهما شرط للاخر امّا فى جهة كالابوّة و البنوّة او فى جهتين كالوجود و الماهية و كالكسر و الانكسار فان الوجود و الكسر شرط للماهيّة و الانكسار فى التّحقق و هما شرط للوجود و الكسر فى الظهور فانّ شيئا منها لايسبق الاخر فى الوجود الذى هو الكون فى الاعيانِ و الحصول و مثل هذا قوله و كل مركب مؤخر عن بسيطه مفتقر اليه مع انّ فى هذا زيادة على ذلك بتصريح انّ الحادث مركب من وجود قديم و من ماهيّة محدثة و هذا على القول بالسنخ كما هو مذهب المشهور من الصوفية نعم اذا فُسِّر الوجود بالمعنى الحقيقى الّذى يريد المصنف فعلى قول المصنف من تحقّقه بدون شرطٍ اَوْ من بساطَتِهِ المطلقة او انّ حقيقته الوجوب (حقيقة الوجود. خ ل) يتمّ له بعض كلامه مثل الوجود و على قولنا لايتم له شىء من ذلك فيما هو من الحادثات اِلّا فى الاصول المطلقة بالنسبة الى المقيدة كالمادة المطلقة بالنسبة الى الخاصة فظهر لمن فهم ان استدلاله بهذا التّرتيب و هذا المعنى ليس بشىءٍ و انما الميزان فى الاستدلال هُوَ الاحتياج اللازم للمحدث المستلزم للاستناد الى الغنى المطلق الذى لايحتاج الى شىء و الاستدلال بلزوم التسلسل او الدّور كما فعله العلماء على غير هذا النمط اصح من هذا فافهم.

و قوله «فظهر انّ اصل كل موجودية كلّ شىء موجود هو محض حقيقة الوجود» هذا الكلام على قول المصنف القائل بالسنخ كما هو المشهور من قول

الصوفية مطابق لمذهبه لانّ ظاهر معنى هذا الكلام و هو ان اصل كل موجودية كل موجودٍ انّ موجودية كلّ موجود فرع على موجوديته تعالى و الفرع مشتق من اصله باحد الاشتقاقات اللغويّة و الاصطلاحيّة كاخذ مادة الفرع من الاصل امّا بالاقتطاعِ كاخذ بعضٍ من كلٍّ او التوليد كالثمرة من الشجرة او كالضرب المصدر مِنْ ضرَبَ الفعل او الاستنباط كالحكم من الدليل او الطريقة كالشريعة من الشارع و امثال ذلك و المستفاد من مذهب المصنف و استدلالاته هو ان المراد بهذا الاصل هو الاول اى الاقتطاع و ظاهر رأى صهره فى الكلمات المكنونة هو الثانى اى التوليد و ظاهر كلام بعض الحكماء هو الثالث و ظاهر بعضهم الرابع و هنا اراء كثيرة كلّها فاسدة ليس لها فى الحق نصيب و اعلم انى انّما اتتبّع ما فى كلام المصنّف طلباً لتنبيه المؤمنين بمذهب ائمتهم عليهم السلٰم لان كثيرا منهم مالوا مع هؤلاء ظنّا منهم ان هذا الذى عليه هؤلاء هو مذهب اهل البيت عليهم السلٰم فقبلوا منهم و سلّموا لهم و اتّبعوا ادلّتهم من غير نظرٍ قاطعٍ و انما اتّبعوهم لِتخيّل مثل هؤلاء على رتبةٍ لاتنالها العقول و لاتحوم حولها الاوهام فاحسنوا الظنّ فى معرفتهم و شدّة اطّلاعهم و عظيم شهرتهم فكبروا فى اعينهم و ظنّوا ان اقوالهم فى انفسها حجة لايحتاج الى النظر فيها و هم يحسبون انهم يحسنون صنعاً فذكرت اكثر ما فى كلامهم على جهة التنبيه لتقوم الحجة بعد العيان و البيان على الفطن النبيه و لم اقصد تنقيصهم و عيبهم و الله سبحانه على ما نقول و كيل فانى و لله الحمد و المنة علىّ اعلم ان الله سبحانه يسأل عباده عما يسرّون و ما يعلنون و هو عليم بذات الصدور.

قال: «الثانى - فى ان واجب الوجود غير متناهى الشدّة و القوّة و ان ما سواه متناهٍ محدودٌ لما علمتَ ان الواجب تعالى محض حقيقة الوجود لايشوبه شىء غير الوجود فهذه الحقيقة لايعتريها حدّ و لا نهاية اذ لو كان له حد و نهاية كان له حد و تخصيص بغير طبيعة الوجود فيحتاج الى سبَبٍ يحدِّده و يخصّصه فلم يكن محض حقيقة الوجود».

اقول: قوله «الثانى» اى «المشعر الثانى فى ان واجب الوجود» الخ، يريد به

انّ واجب الوجود هو حقيقة الوجود فيكون غير متناهى الشدّة و القوّة ثم علّل هذه الدعوى بقوله «لما علمتَ ان الواجب تعالى محض حقيقة الوجودِ لايشوبه شىء غير الوجود» و هذا يدلّ على فرض صحة استدلاله انه يريد بالوجود ما يقابل العدم ليتفرع على هذا ان كلّ شىء هو عدم كالجهل او يؤول الى العدم كالانتهاء فانه اذا فرض له انتهاء كان فاقداً لما يفرض وراء ذلك فاذا لم يجر عليه فقدانُ شىء كانَ غير متناهٍ فى الشّدّةِ و القوّة و لايكون هذا الّا فى محض الوجود اذ غيره مشوب بعدم او عدمى كما تقدم و هذا هو معنى الوجود البسيط المعبّر عنه بالفارسية بهست فيلزمه ان تكون ذات الواجب تعالى هو معنى هَسْت و هذا صفة لشىءٍ كما هو ظاهر و لايجوز ان تكون ذات الله تعالى بهذا المعنى لان ذاته المقدسة لو كانت بهذا المعنى لكانت محمولة على ذاتٍ فوقها فتكون معلولة لها محتاجة اليها و ان اريد غير ذلك و غير ما فى معناه كالرابطى و المصدرى فما شرحه فان وقف على شرحه باى طورٍ فُرِض فهو ممكن اذ لا سبيل الى شرح حقيقة الحق تعالى و ان لم يقف على شرحه فكيف نصَّ على عدم تناهيه فى الشدّة و القوّة لكونه محض حقيقة الوجود لان تعليل عدم التناهى بشىء يجب ان يكون معلوما مميّزاً محدوداً و الّا لكان مثل قولك زيد لايتناهى لانه شىء و الحال انك لاتعرف من الشىء معنى مشروحاً عندك لانّ التعليل جهة المعرفة و الادراك و لايتم الاستدلال الموجب لصحة المدّعى الّا بمعرفةِ حقيقةِ التّعليل و هذا نور ظاهر لمن له بصر باطن.

و قوله «فهذه الحقيقة لايعتريها حد و لا نهاية» الى قوله «كان له حد و تخصيص بغير طبيعة الوجود» الكلام فيه كالذى قبله اذ بدون معرفة الذات التى هى حقيقة الوجود عنده لايمكن وصفها بما ذكر و امّا غيره من الحكماء و العلماء فانهم استدلّوا على عدم تناهيه بلزوم الحصر و الفناء و النقص و العجز و امثال ذلك مع التناهى و تلك توجب الحدوث المستلزم للدور و التسلسل او الانتهاء الى الواجب الغنى المطلق الذى لا غاية لذاته و لا نهاية لصفاته و استدلالهم احسن و اسلم من استدلاله.

قال: «فاذن ثبت ان واجب الوجود لا نهاية له و لا نقص يعتريه و لا قوّة امكانية فيه و لا ماهيّة له و لا يشوبه عموم و لا خصوص فلا فصل له و لا تشخّص له بغير ذاته و لا صورة له كما لا فاعل له و لا غاية له كما لا نهاية له بل هو صورة ذاته و مصوّر كل شيء لانه كمال ذاته و كمال كل شيء لانه ذاته بالفعل من جميع الوجوه فلا معرّف له و لا كاشف له الّا هو و لا برهان عليه فيشهد ذاته على ذاته و على وحدانية ذاته كما قال شهد الله انه لا اله الا هو و نشرح لك هذا».

اقول: قوله «فاذن ثبت ان واجب الوجود لا نهاية له و لا نقص يعْتريه» نعم قد ثبت هذا الّا انه بغير ما ذكره من دعوى كونه حقيقة الوجود لما ذكرنا بل بما ذكره العلماء مما قرّروه في كتبهم و ان كان الاكثر منها مدخولاً و اذا اردت محض الحق فزكِّ عقلك بكتاب الله و سنّة نبيّه صلّى الله عليه و اله و انظر به في الايات التي جعلها دليلا على ذلك و هي اياته في الافاق و في الانفس كما قال تعالى سنريهم اياتِنا في الآفاق و في انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق الاية، و لولا خوف الاطالة لذكرتُ لك شيئا مما ذكروه في كتبهم و لكنه لايعسر عليك و انا في الغالب انّما اذكر ما لم يذكروه او ما يرد عليهم مما لم يشعروا به.

و قوله «و لا قوّة امكانية» لايريد به بان فيه قوّة وجوبيّة اذ الوجوب ليس فيه شيء غيره و انّما ذكر هذا البيان ما هو الواقع و ذلك لان الواجب لو فرِض فيه قوّة امكان (امكانية. خ ل) لكان محتملا للاستكمال و الكمال و محتمل الكمال محتمل النقصان و هو الحادث لانّ كل ما يمكن له عز و جل فهو بالفعل على حدّ لايحتمل الزيادة و لا النقصان اذ كل ما جاز عليه وجب له فليس في الازل حالةٌ منتظرة و لا حالات مختلفة و هذا ظاهر الّا انهم مع قولهم بهذا قد يذكرون اشياء يفرضونها فيه اوْ له يبنون عليها احكاماً و الحق تقدّس تلك الحضرة تعالى شأنه عن كل ما ليس هو ذاته لا خارجا و لا ذهنا و لا فرضا و لا احتمالاً و اعتباراً او حيثية لان كل ذلك صفات الممكنات فالازل تعالى لايصح فيه فرض الامكان و الاحتمال بكل اعتبار و فرض.

و قوله «و لا ماهيّة له» صحيح على قصده لانه يريد انه عز و جل وجود بحتٌ بدون ماهيّة و هذا صحيح الّا انه لايقال ذلك فى صحيح التعبير اذ صحيح التعبير ان يقال انّ وجوده عين ماهيته بكل فرض و اعتبار لا ان يقال لا ماهيّة له لما تقرّر ان المراد بالوجود باعتبار مفهومه الذاتى انّه شىء لغيره و الماهية شىء لنفسها و الوجوب اذا اطلق عليه الوجود يراد منه ما يعتبر من الماهية باعتبار هويّتها فهو الماهية و لذا قلنا سابقاً انّ الماهية لايجوز سلبها عنه تعالى و انّما يقال كما فى اخبار ائمتنا عليهم السلٰم يا من لايعلم ما هو الّا هو و هو المراد من الماهية التى هى مناط الكبرياء و العظمة و ذلك ثابت لمن له هويّة لذاته و لهذا كان وجود الممكن لايستحق لذاته الكبرياء و العظمة لانهما لله سبحانه اذ لا هويّة للممكن لذاته و المصنف يقول بان الممكن لايستحق لذاته الكبرياء و العظمة مع انه يثبت له وجوداً من سنخ الوجود الحق تعالى فلولا انه لا ماهية له ذاتية لاستحق الكبرياء و العظمة مع ثبوت الوجود الذى هو عنده من سنخ الوجود الحق سبحانه و ذلك لانه انّما هو شىء بمشيّة الله سبحانه و مشيّة الله عز و جل انما هى شىء بالله سبحانه.

و قوله «و لايشوبه عموم و لا خصوص» الخ، اى انه ليس له طبيعة جنسية و لا نوعيّة فيدخل تحت شىء او يدخل تحته شىء و لا فصل له مقوّم او مقسّم و الا لكان مركبا او متجزّئا و هذا على ما نذهب اليه صحيح لانه مطابق لاعتقادنا امّا عند المصنف فيلزمه على اعتقاده ان الوجود المطلق الشامل للحق تعالى لانه عز و جل خالصه و محضه و حقيقته و الشامل للخلق ايضا لان وجودات الخلق احد افراد المطلق الّا انها مشوبة بالعدم او العدمى فالاشياء مركبة من حصص من ذلك المطلق و من ماهيات و قابليات متغايرة بها تكثرت الاشياء سواء قيل انها شؤون ذاتية لتلك الوجودات فى رُتبها و منازلها ام مخصّصات اجنبيّة منها اذ هى على الاول بشؤونها الذاتية تجنّست و تنوعت بفصولها فانه بهذا يلزمه دخول مطلق الوجود المطلق او خصوصه تحت العمومات و الخصوصات حتى ان هذه الطريقة صرّح بعضهم بان الوجود الممكن لايجرى عليه العدم و انّما الوجود

الممكن و العدم يختلفان على الماهية فاذا ارتبط بها العدم لحق وجودها بمبدئه القديم فيبطن فيما ظهر منه فلايجرى عليه العدم لانه ضدّه فاذا بنيت المعرفة على مثل هذه الكلمات السوءى بحيث يبطن الحادث فى القديم لانه منه بُدِء و اليه يعود كيف يقال على مثل هذه انه لايشوبه عموم او خصوص.

و قوله «و لا صورة له» هذا حق و لايقال له صورة بهذه العبارة ليناولها الهندسة و الحدود التى هى صفات الحوادث و قال بعضهم انّ له صورة ليست كصور الاشياء و هى كينونَتُهُ اى قيامه بذاته و المعنى صحيح و اللفظ باطل و قال بعضهم صورته صورة العالم و قال اخرون خلق العالم على صورته و اخرون خلق ادم على صورته و هى اكرم الصور و هى الصورة الانسانية حتى قال هؤلاء انه فى صورة شاب امرد قطط الشعر كما فى الحديث الذى رووه و اللفظ كله باطل، و امّا قول مَن قال ان صورته صورة العالم تعالى الله فقالوا لانه روح عقل الكل و عقل الكل روح العالم و الظاهر صورة الباطن و مَن قال خلق ادم على صورته فانه يقول انه تعالى مؤثر للعالم و العالم اثره و الاثر يشبه صفة المؤثر و كذبوا جميعاً فانه تعالى خلو من خلقه و خلقه خلو منه كما قال عليه السلام و الّا لكانَ حالّا او محلّاً و كذا قول الاخرين فانه سبحانه ليس فاعلاً للعالم بذاته اذ ذاته ليسَتْ فعلاً و الّا لكانت صفة لموصوف و انما فعل العالم بفعله فالعالم اثر فعله و معلوم انّ الاثر يشابه صفة المؤثر كما ان الكتابة تشابه حركة يد الكاتب لا ذاته لان الكتابة اثر لحركة اليد و مَن قال خلق ادم على صورته كما هو فى الحديث النبوى (ص) فان العلماء وجّهوه بانّ الضمير فى صورته يعود الى ادم يعنى ان الله سبحانه خلقه على ما هو عليه و بعضهم وجّهه بان معناه ان الله تعالى خلق آدم آية تدلّ عليه كما قال تعالى سنريهم آياتنا فى الافاق و فى انفسهم، و روى عن الصادق عليه السلام فى هذا الحديث ما معناه انهم حذفوا اوّل الحديث و ذلك ان رسول الله صلى الله عليه و آله سمع رجلا يقول لاخر قبّحك الله و قبّح كلّ من يشبه صورتك فقال صلى الله عليه و اله لاتقل هكذا فانّ الله خلق ادم على صورته اى على صورة هذا الرجل و الحاصل ان الصورة لايصح اطلاقها

على الله تعالى و ان اريد منها معنى صحيح و يجوز ان يكون المصنّف اراد ان الله سبحانه لا صورة له لان الصورة تلزم المادة و هما علّة التركيب و يدل على هذا قوله «كما لا فاعل له» يعنى انّه لو كان له صورة لكان معلولاً معمولاً.

و اشار المصنف بقوله «بل هو صورة ذاته» الى ان ذاته هى نفس صورته بلا تغاير بينهما بحالٍ و الى انه مصور كل شىء فلايجرى عليه ما هو اجراه لان ذاته كمال ذاته فليس ذاته شيئا غير ذاته لان ذاته بالفعل من جميع الوجوه فلا امكان فيها و ما لا امكان فيه لا صورة له لان الصورة استكمال لذى الصّورة فلا معرِّف له اذِ التّعْريف متوقِّفٌ عَلى الفصل الذى هو الصورة كما ذكرنا سابقاً و لا كَاشِفَ له الّا هُوَ لانّه لو كان له حد لتوقّف الكشف له على الجنس و الفصل و يكون مركبا منهما و الكل مسبوق باجزائه و امتناع ذلك عليه دليل على انه سبحانه انّما تعرّف لعباده بهم و يريد المصنف بقوله «و لا كاشف له الّا هو» التلويح الى قول امير المؤمنين عليه السلام : يا مَن دلّ على ذاته بذاته.

و هذا المعنى هو المعروف عندهم كما هو ظاهره و عندنا هذا لا يصح و انّما يراد من قولنا لا كاشف له الّا هو انه تعالى انّما يعرف به و لا يعرف به الّا بما تعرف به لعباده و ماتعرّف لهم الا بهم بان نقَشهم كما تعرّف لهم به و ذلك لانّه لما اراد اَنْ يعرفه عبده خلقه أنموذجاً فهوانياً بان صوّره بصورة معرفته و معنى الانموذج معرّب نمونه اى مختصراً من صفة معالمه و مقاماته التى لا تعطيل لها فى كل مكان يعرفه بها مَن عرفه و معنى الفَهْوانى خطاب الله سبحانه لعبده فى سلوكه اليه بطريق المكافحة اى بطريق كشف الغطاء عنه و جذبه اليه و مُشَافَهتُه به فيكون هذا النقش الانموذجى هو حقيقة عبده من ربّه يعنى ان وجوده الذى هو نور الله سبحانه و اثره آيةُ معرفتِه و صفة ظهورِه به له و هى صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له كما قال امير المؤمنين عليه السلام فمعنى قوله عليه السلم : يا مَن دل على ذاته بذاته، يراد منه وجوهاً (وجوه. خل) احدها ان المراد بالذات الدَّالّة هى النفس الملكوتية الالهية و هى نفوس محمد و اله صلى الله عليه و اله كما فى حديث الاعرابى عن امير المؤمنين عليه السلام فى

قوله اصلها العقل منه بدئت و عنه وعَت و اليه دلّت و اشارت و عودها اليه اذا كملت و شابهته و منها بدئت الموجودات و اليها تعود بالكمال فهي ذات الله العليا و شجرة طوبى و سدرة المنتهى و جنّة المأوَى مَن عرفها لم يَشقَ و مَن جهلها ضلّ سعيه و غوى **الحديث**.

و الذات المدلول عليها هي مقاماته كما في دعاء شهر رجب للحجة عليه السلام في قوله فجعلتَهُمْ مَعادنَ لكلماتك و اركاناً لتوحيدك و آياتك و علاماتك و مقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكانٍ يعرفُكَ بها مَن عرفك لا فرق بينك و بينها الّا انهم عبادك و خلقك فتقها و رتقها بيدك بدؤها منك و عودها اليك اعضاد و اشهاد و مُناةٌ و اذوادٌ و حفظةٌ و رُوّاد فبهم ملأتَ سماءك و ارضَك حتى ظهر الّا اله الا انت الدعاء.

فهذه العلامات و المقامات هي الذات المدلول عليها و المراد بها الوجه المسمى في اصطلاحهم بالعنوان و هو بمنزلة قائم بالنسبة الى زيد لانه اسم فاعل القيام لا اسم زيد لذاته فافهم، و سمى سبحانه ذاتهم عليهم السلام ذاته و نسبها اليه تشريفاً لها كما سمى روحهم روحه في قوله تعالى و نفختُ فيه من روحي و سمّى نفسهم نفسه في قوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلٰم تعلم ما في نفسي و لااعلم ما في نفسِك.

و ثانيها انّ المراد انه تعالى لم يحتج في تعليم خلقه معرفته و ما يراد منهم الى شيء غيره تعالى.

و ثالثها ان المراد انه تعالى دل على ذاته اى على معرفة ذاته بذاته اى بوصفِ ذاته فلايعرف بوصفِ غيره و انّما يُعْرَف بوصفه مثل ما رُوى عنهم عليهم السلام اعرفوا الله باللهِ و مثل ان الله تعالى اجلّ مِن اَن يُعرَف بخلقِه بل الخلق يُعْرَفون به و القوم لايريدون من قوله عليه السلٰم: يا من دل على ذاته بذاته، مثل هذه المعاني التي اردنا منه و انما يريدون انه تعالى دلّ بذاته البحت الخالص او المتّصفة بالصفات القديمة على ذاته البحت القديمة كذلك و هو عند ائمّتِنا عليهم السلام باطل.

و قوله «و لا برهانَ عليه» يعنى غير ذاته لانه دلّ على ذاته بذاته و نحن نقول انّه تعالى لايدرك من نحو ذاته لغير ذاته و انّما يعرف بما وصفَ به نفسه فلا برهان على ذاته الّا بما دلّت اثار فعله على وجوده قيل و المراد به[1] البرهان اللّمّى و هو ظاهر اذ لا علة له حتّى يستدلّ بها عليه انتهى، و هذا يريد ان البرهان المنفى هو اللّمى و هو الاستدلال بالعلة على المعلول فلمّا لم تكن له علّة نفاه و فيه شيئان:

احدهما ان المصنف قد ذكر البرهان عليه فان لم يكن لمّيّاً كان انّيّاً و هو الاستدلال بالمعلول على العلّة فيلزم ثبوت البرهان الانّى و اللّمّى اشرفُ مِنَ الاِنّى و المصنّف ظاهر كلامه نفى مطلق البرهان لان البرهان يميّز الشىء و المميّز مدرك محاطٌ به فلا برهان له الّا ذاته.

و ثانيهما انهم انّما استدلّوا عليه بالبرهان اللّمّى و لا يريدون به ما اراد صاحب هذا القيل لانهم يريدون به ان فى الخارج موجوداً قطعاً و هذه القضيّة هى العلّة و انّ بعض ذلك الموجود واجب الوجود و هذه هى المعلول لتوقّفها على الاولى فيستدلّون على ثبوت الواجب بثبوت الموجود المطلق فحالة الاطلاق علّة لحالة التقييد و التخصيص و قد اشرنا سابقاً الى هذا و هذا المعنى غير معنى ما اراد صاحب القيل من البرهان اللّمّى و لو ارادوا ما اراد لَماستدلّوا باللّمى فى اثبات واجب الوجود حتى انهم يجعلون ذلك طريق العارفين و المحققين و الانّى طريق العوام و الجهّال.

و قوله «فشهد ذاته على ذاته و على وحدانية ذاته» قيل: لعلّ مراده بهذا الاشارة الى ظهوره بذاته بلا واسطةِ امرٍ و شهادته على وحدانيته اشارة الى كون ذاته المقدسة بحيث اذا لاحظها العقل لو امكن يحكم بامتناع ان يكون لها شريك فذاته تدلّ على الوحدة اذ صرف الشىء لايمكن التعدّد فيه و اليه اشار صاحب التلويحات بقوله صرف الوجود الذى لا اتم منه كلّما فرضته ثانياً فاذا

---

[1] اى الذى نفاه المصنف. منه (اعلى الله مقامه).

نظرت فهو هو اذ لا مميّز فی صرف الشیء فوجوب وجوده الذی هو ذاته يدلّ علی وحدته انتهی، فقول هذا القائل اشارة الی ظهوره بذاته مثل قول المصنف قبل هذا بان تخصيص الوجود الواجب بالواجبية نفس حقيقته المقدسة الی ان قال: و اما تخصيصه بمراتبه و منازله فی التقدم و التأخر و الغنی و الحاجة و الشدّة و الضعف فبمَا فيه من شؤونه الذاتية و حيثياته الغيْبيّة (العينية. خ ل) بحسب حقيقته البسيطة ه‍.

و قد تقدم الكلام علی قول المصنف و القول علَی هذا كذلك لأنّ ظاهره انّ ظهوره بذاته و هذا باطل لانّه اذا كان بذاته كَانَ لِذَاتِهِ حالتانِ وَ ما كَانَ كذلك فهُوَ حادِثٌ لانه اذا ظهر بذاته بلا واسطة فان كان الظهور قديماً لزم عدم وجود البطون و كان محصوراً فی الظهور و ان كان حادثا اختلفت حالتاه و قوله: فذاته تدل علی الوحدة اِذْ صرفُ الشیء لايمكن التعدد فيه، نقول عليه انّ صرف الشیء لا مدخل له فی نوع هذا التوحيد لان المراد انه لا شیء غيره لا انه لبساطته يكون كل شیء حتی لا يوجد غيره لانا لا نثبت فی الازل شيئا اخر (غيره. خ ل) ليكون ببساطته مستهلكا فيه فقول صاحب التلويحات: كلّما فرضته ثانيا الخ، ليس بشیء اذ الفرض من احكام الممكنات لا يصحّ استعماله فی الازل فتوهّم التعدّد بالفرض و الاتّحاد امور ممكنة نعم هذه الامور التی يشير اليها تصلح فی بادی الرأی للعنوانات لا للذّاتِ البحتِ و يأتی فی كلام المصنف بعد هذا.

قال: «... (الثالث. خ ل) فی توحيده لمّا كان الواجب منتهی سلسلة الحاجات و التعلقات و هو غاية كل شیء و تمام كل حقيقة فليس وجوده متوقّفا علی شیء و لا متعلّقاً بشیء كما مرّ فيكون بسيط الحقيقة من كل جهة فذاته واجب الوجود من جميع الجهات كما انه واجب الوجود بالذات و ليست فيه جهة امكانية و لا امتناعيّة و الّا لزم التركيب المستدعی للامكان و هو ممتنع فيه تعالی».

اقول: يريد الاستدلال علی توحيده من دليل الحكمة يعنی ان صورة نظم

مقدماته من نمط دليل الحكمة و انما قلتُ فيما سبق انهم لايعرفون الّا دليل المجادلة بالتى هى احسن ليس لانّهم لايهتدون الى نمط نوعه لانه لازم للطباع (للطبايع . خ‌ل) بل لانّهم يرجعون الى قواعدهم مع عدم تحصيلِ اُصولها عن اهلها و مجرّد قبولها لايؤدّى الى الصواب بل لعلّه يؤدّى الى الخَطأ فاذا وجدوا قاعدة عن احدهم جعلوها معياراً حتّى انّه يترك ما يعرفه عقله لاجل القاعدة و يتكلّفون صرف ما فهمته عقولهم على القاعدة و هذا مما ذكرنا فقال «لمّا كان الواجب تعالى منتهَى سلسلة الحاجات و التعلقات» بمعنى ان كلّ ما ليس هو الواجب محتاج الى الواجب و الواجب لايكون ازيد من واحد لانه لو كان اثنين اوْ ازيد فنقول امّا ان يكونا محتاجين او مستغنيين او يحتاج احدهما الى الاخر فان كانَا محتاجين كان الواجب غيرهما و ان كان احدهما محتاجا الى الاخر كان المحتاج محدَثاً ممكِناً و ان كانا مستغنيين لزم كونهما محتاجَيْن بيان الملازمة انّك اذا فرضتَ غناهما تساوَيا فكل واحدٍ منهما ايّما اكمل فى حقّه كون الاخر محتاجاً اليه ام مستغنياً عنه و لا ريبَ ان كون احدِهِما محتاجاً الى الاخر اكمل فى حق الاخر من عدم الاحتياج اليه فاذا لم يحتج الاخر اليه كان فاقداً لكمالٍ فيكون ناقصاً فقد بَطل تساويهما فى الاحتياج و الغنى و هو قول المصنف منتهى سلسلة الحاجات و التعلقات كلها .

و قوله «و هو غاية كل شىء و تمام كلّ حقيقة» حمله على المجاز اصح و لو حمل على الحقيقة بطل المعنى لان ذاته تعالى لاتكون غايةً لشىء سواها الّا على معنى قوله عليه السلام : كلهم صائرون الى حكمك و امورهم آئلةٌ الى امرِكَ ، و كذلك كونه سبحانه تمام كل حقيقة و لذا قال تعالى انكاراً على مَن ادّعى المناسبة بينه و بين خلقه و جعلوا بينه و بَيْنَ الجِنّةِ نسباً و لقد علِمتِ الجِنَّةُ انّهم لمحضرون و قال الرضا عليه السلٰم كنهه تفريق بينه و بين خلقه و غيُورُهُ تحديدٌ لما سواه ، لان الممكن لو انتهى الى شىء وجب ان يكون ذلك الشىء ممكنا لما بينهما من الاقتران الممتنع من الازل لانه يلزم منه اما الاجتماع او الافْتراق و الكل من صفات الخلق و من هنا قال سيد الوصيين عليه السلام انتهى

المخلوق الى مثله و اَلْجَأه الطَّلَبُ الَى شكلِه.

و قوله «فليس وجوده متوقِّفاً على شىءٍ و متعلّقاً بشىءٍ» هذا حق لا مريةَ فيه.

و قوله «فيكون بسيط الحقيقة من كلّ جهة» اذ لو كان مركبا لكان متوقّفا على جزءيه و متعلقاً بشىءٍ فيكون مفتقراً اليه هف.

و قوله «فذاته واجب الوجود من كل الجهات» يعنى انّ كل ما لذاته من حيوٰة و علم و قدرة و سمع و بصر و ادراك و كمال و غنى و غير ذلك من جميع ما ذاتى له باعتبار مفهوم العبارة عنه فهو واجب الحصول لذاته لانه عين ذاته المقدسة و لذا قال «كما انه واجب الوجود بالذات» يعنى انّ كلّ واحدٍ من هذه الامور الذاتية واجب بذاته كما انّ ذاته واجب الوجود بذاتها.

ثم بيّن قوله «من كلّ الجهات» بقوله «و لَيْسَتْ فيه جهة امكانيّة» اى لاتجب بذاتها و انّما تجب بشىء آخَر اوْ انّما وجودها عَلَى جهة الجواز بل كلّ شىءٍ منها يجب بذاته اذْ اَحَدُهَا عبارة عَنْ كلِّها و بقوله «و لا امتناعِيّة» بان تكون ممتنعة الوجود فلاتكون لها حقيقة الّا فى اللّفظِ بل لا صفة له عز و جلّ الّا ما هى ذاته الوَاجبة الوجود بذاتها و كلّ هذه معانٍ صحيحة فى نفسها بما وضع الواضع من اللّفظ الدّالّ علَى معانيها لا ما يريد المتكلّم بها فانه قد يريد منها معانى باطلة كما اعتقد فى علمه تعالى الذى هو ذاته انّ صور الاشياء المعلومات فيه لانها لو ثبت ذلك لكانَتْ وَاجبة الوجود بذاتها لانها لايجوز ان تكون واجبة بغيرها او غير واجبة فانها لو كانت كذلك لماجاز ان يكون علمه تعالى الذى هو ذاته محلّاً لها لانّها ح حادثةٌ و لَخَلا علمه عنها فى حالٍ مَا فلا بد ان تكون واجبةً بذاتها فلو اعتقد هذا كما هو ظاهر كثير منهم كالمصنف من بعض اقواله و اراداته و صهره الملا محسن و غيرهما فانه يدخل هذه الصور العلمية فى المراد من قوله و ليست فيه جهة امكانية و لا امتناعية، و هذا باطل فاسد لانّها غيره و الّا لماقالوا فى علمه الذى هو ذاته و قولهم انها حاصلة له حصولا جمعيّا لايلزم منه تعدّد و لا تكثّر و لا تغاير وسوسة و اِلْحادٌ فقولى معانٍ صحيحة فى نفسها بما وضع الواضع

من اللّفظ الدّالّ علَى معانيها احتراز عن دعوى ادخال مثل هذه فى الحكم بالصحة فافهم.

و قوله «و الا لزم التركيب المستدعى للامكان و هو ممتنع فيه تعالى» يعنى به انه لو كان فى شىء من ذاتياته جهة امكانية لكان مركّبا من الواجب و الممكن و هو اى التركيب مقتضٍ للامكان الممتنع فيه اى فى حقه تعالى و هذا صحيح على نحو ما مرّ احترازاً من ادِّعاء دخول الحوادث فيه بدعوى وجوبها و عدم امكانِها كما قلنا فى صور المعلومات و حقائق الاشياء و وجوداتها و كمالاتها التى يُسَمُّونها بالشؤون الذّاتيّة فانها عندهم فى ذاته بنحو اشرف بحيث لايحصل عنها شىء من المفاسد من التعدد و التركيب و غيرهما فان مثل هذا باطل و قولهم فى هذا و نحوه بحيث لايحصل عنه مفسدة اَمَانى باطلة فانه اذا اثبت المفسد و قال بحيث لايحصل عنه فساد يكون من الامانى فيقال لهم ليس باما نيّكم و لا امانى اهل الكتاب فانك اذا ضممتَ شيئا الى شىء و نظمته منه على حقيقة التركيب و قلتَ على وجه لايكون منه التركيب يكون منه التّركيب و ان لم ترده و لم ترضَ به.

قال: «فاذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا فى الوجود واجبين فيكون ما فرض ثانيا منفصل الذات عن الواجب تعالى لاستحالة ان تكون بين الواجبين علاقة ذاتية و الّا لزم معلولية احدهما او كليهما و هو خلاف الفرض فلكلٍ منهما مرتبة من الكمال الوجودى ليس للاخر و لا مترشحا منه فائضاً مِن عنده فيكون كل منهما عادماً لكمال وجودى و فاقداً لمرتبةٍ وجوديّة فلم تكن ذات الواجب محض الحيثية الفعلية و وجوبِ الوجود بل مؤلّفا من جهتين و مصداقاً لوجود شىء و فقدِ شىء آخر كليهما من طبيعة الوجود بما هو وجود و مناطاً لوجوبِ نحو من الوجود و امكان نحوٍ اخر منه او امتناعه فلم يكن واجب الوجود من كل جهة و قد ثبت ان ما هو واجب الوجود بالذات يجب ان يكون واجب الوجود من جميع الجهات هف».

اقول: قوله «لو فرضنا فى الوجود واجبين» قد قلنا قبل هذا انه لايجوز

مطلق الفرض فى الواجب لان الفرض من صقع الممكنات فكيف قال لو فرضنا واجبين فنقول الامر كما قلنا سابقاً و كلامه هنا ان كان اراد جوازه فى رتبة الازل فهو باطل و امّا ما قال الله سبحانه فى كتابه فى مواضع كثيرة بنحو هذا الفرض مثل قوله لو كان فيهما آلهة الّا الله لفسدتا و قوله تعالى اذاً لذهب كل الٰهٍ بما خلق و لعلى بعضهم على بعض ، قل اِنْ كان للرحمٰن ولدٌ و امثال ذلك فى الكتاب و السنة كثير فليس المراد به الفرض فى رتبة الازل بل فى رتبة الخطاب بالنسبة الى الاوهام و ما يتوارد عليها من الشكوك و التجويزات الباطلة النّاشية من تشبيه الخالق تعالى بالخلق فجرى الخطاب على ما يعْرِفُونَ فان لحظ المصنف هذا المعنى ففرضه صحيح و الّا فلا .

و قوله «فيكون ما فرض ثانيا منفصل الذات عن الواجب» لانه ان كان متميزاً حصل الانفصال و الّا لم تتحقق الاثنينيّةُ و لقوله «لاستحالة ان يكون بين الواجبين علاقة ذاتية» لانّها لو فرضت لكانت غيرهما و لزم التسلسل بان يكون بين واجب و بين العلاقة علاقة غيرهما و كذا بين كل علاقتين و لزم اذا كانت ذاتية كما هو المفروض اى لزوميّة اَن يكون احدهما معلولاً للاخر او هما معلولَيْنِ لثالثٍ كما هو مذكور فى محلّه و اعلم ان المصنّف ذكر الذاتية امّا لان غيرها لايفرض فى الاَزل او لان فرضها يلزم منه المحذور بالطريق الاَولى اما لكونها حادثة فوجود المحذور من التركب منه و الحاجة اليه اشنع او لتركبه منه و من كونه مسبوقاً بضده من نوعه و هو التباين الذى هو عدم العلاقة .

و قوله «و هو خلاف الفرض» يعنى ان الفرض كونهما واجبين .

و قوله «فلكل منهما مرتبة من الكمال الوجودى ليس للاخر و لا مترشحا منه فائضا من عنده» و فرّع بالفاء على فرض الاثنينية و لايرد عليه تحقّق الفرق بكون واحد منهما جامعاً لجميع مراتب الكمال كما يقتضيه الوجوب (الواجب. خ ل) الحق فلايصح التفريع لانّ فرض التعدد مناف لكون احدهما كذلك لان كون احدهما كذلك لايعقل الا مع الوحدة اذ لو فرض كونه جامعا لجميع مراتب الكمال و فرض ان الاخر لم تكن عنده زيادة على الكامل اى شيء

لم يكن عند الكامل كان هو الكامل او جزءا منه فان كان هو الكامل فهو واحد لا اثنان و ان كان جزءاً منه كان فرضك جامعية كماله غير صحيح فالتفريع صحيح فاذا فرض كلّ واحد له رتبة كمال لم تحصل للاخر و لاتنسب له كان كل منهما فاقداً لكمالٍ موجودٍ عند الاخر و ح لم يكن ما لذات الواجب بالفعل بل امّا ان تكون منتظرة لما فقدته فلم يكن لها الّا بالقوة و الاستعداد او مركبة مما وجدت و مما فقدت و هو قوله «فيكون كل منهما عادماً لكمالٍ وجوديّ و فاقداً لمرتبةٍ وجوديّة فلم تكن ذات الواجب محض حيثية الفعلية» اى كل ما هو الوجوب بالفعل لا شيء منه بالفعل و شيء منه بالقوّة «و وجوب الوجود» اى ما هو واجب فى الواجب واجب «بل مؤلّفاً من جهتين» اى بل يكون مؤلّفاً من جهتين وجدان و فقدان او وجوب و امكان «و مصداقاً لوجود شيء و فقد شيء آخر» اى يكون الواجب بنفسه مصداقاً لموجودٍ و هو ما عنده و مفقودٍ و هو ما عند الاخر و الموجود الذى عنده و المفقود الذى وجد عند الاخر «كلاهما من طبيعة الوجود» اى كلاهما هو الوجود الواجب «و امكان نحوٍ آخر منه او امتناعه»، و يجوز ان يكون «و امكان نحوٍ اخر منه او امتناعه» عطفا على «لوجودِ شيء» اى يكون مصداقاً لامكان شيء نحو منه بالامكان العام و هو الموجود او مصداقا للممتنع على نحو الترديد بان يصدق عليه بعض الوجود او بعض المفقود و هو ما عند الاخر و ان يكون عطفا عَلَى «مِنْ طبيعةِ الوجودِ» اى كليهما من طبيعة ما امكن له منه و هو ما عنده او ما امتنع منه و هو ما عند الاخر و كل ذلك منافٍ للوجوب اذ مقتضاه الوحدة المطلقة و هذا الدليل الذى ذكره هو ما ذكره الحكماء الا انه غيّر العبارة و هو قولهم: لو كان اثنين واجبين لزم تركيب كل منهما مما به الاشتراك و هو الازليّة و مما به الامتياز و هو ما به تحقق الاثنينية و المركب حادث، و ظاهر عبارات المصنف ان هذا الدليل غير ما ذكروه و ليس كذلك و لو سلّم انه مغيّر الترتيب و الالفاظ فانه من هناك اَخَذَ و الى قولهم يؤُول لانه قال فى الكتاب الكبير: هذا الدليل يتكفل لدفع ما تشوشَتْ به طباع الاكثرين و تبلّدت اذهانهم مما ينسب الى ابن كَمّونة و لا يرد عليه اصلاً و هو انه

لمَ لايجوز ان تكون هناك هويّتانِ بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الحقيقة يكون كلّ منهما واجب الوجود لذاته و يكون مفهوم الوجود منتزعا منهما مقولاً عليهما قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما فى هذا المعنى العرضى المنتزع عن نفس ذات كلٍّ منهما و الافتراق تعرف حقيقة كلٍ منهما انتهى، قيل هذا هو تقرير الشبهة فتفطّن و هذه شبهة عَويصةٌ و عُقدةٌ عسرة منسوبة الى ابن كمّونة و لكن ليست منه لما قال المصنف فى كتابه الكبير من انّى قد وجدتُ هذه الشبهةَ فى كلام غيره ممّن تقدّمه و لكن الباعث على اشتهارِها هو ابن كَمُّونة و لذا نسبت اليه و سنشير الى دفعها بوجهٍ آخر ان شاء الله فانتظر، انتهى.

اقول هذه الشبهة ليست عويصة لانها باطلة و الباطل لايعسر ردّه و بيان بطلانه نعم اذا وردت على من لم يكن عارفاً باللهِ سبحانه بالدليل العيانى دليل الحكمة قد تشتبه عليه العبارات و ترتيب القضايا و اصل الاشتباه خلط المفهوم و المعنى و المدلول و المصداق بعضها ببعض فى الحمل و كذا فى الحمل الشائع المتعارف و الحمل الاولى فلاجل ذلك يحصل الاشتباه و تعظم الشبه (الشبهة. خ ل) و بيان شبهة ابن كمّونة ان نقول قوله لم لايجوز ان يكون هناك يعنى فى الازل هويّتان بسيطتان لايجوز ذلك لانّ الازل معناه ذات بحت و الواحد من حيث هو واحد لايكون اثنين لان المفروض ان يكون للازل كمال مطلق و اذا فرض التعدد قلنا الكمال المطلق يحصل لمن يكون الاخر محتاجاً اليه او يحصل لمن يكون الاخر مستغنياً عنه فلا مناص من ان يقال لمن يكون الاخر محتاجاً اليه لان كون الاخر محتاجاً اليه اكمل فى حقِهِ من كون الاخر مستغنيا عنه فلو فرض الاستغناء عنه من غيره لم يكن كاملا مطلقا فليس هو الازل بل هو حادث و ايضا قد ثبت ان الازل ليس ظرفا يحلّ فيه الواجب ليجوز ان يكون محلّا لغيره كما كان له و الّا لتعدّدت القدماء فتتوجّه اليه ادلّة التوحيد كغيره من المفروضات القديمة و انّما هو نفس الذات البحت و ليس الذات شيئاً غيره و ما كان خارجا عن الذات فهو فى الامكان اذ ليس غير الازل او الامكان و الازل هو الذات فاذا لم يكن هو الذات كان فى الامكان و ايضا الازل ليس متجزيئا (متجزئا ظ) بل هو

بسيط مطلق فاذا فرض هويتان لا بد ان يلحظهما العقل فی الاعتبار بلحاظين و يستحيل ان يكون بلحاظ واحد لمتغايرين فلو كانا فی الازل كان كل واحد فی جهة غير جهة الاخر فيكون الازل متجزيئا(متجزئا ظ) و يكونان محصورين و ايضا لا يعقل من معرفة الواجب الّا كونه غير محصور و لا مدخل لغيره فيه فاذا فرض اثنان كان كل منهما محصوراً فی غير محلّ الاخر او يكون احدهما داخلاً فی الاخر نافذا فيه او كلٌّ منْهما نَافِذاً فی الاخر داخلاً فيه و الاوّل و الثالث باطلان للزوم الحصر فی الاول لكل منهما و حدوث كل منهما فی الثالث و امّا الثانی فيثبت به الواجب الحقّ الدّاخِل فی كلّ ما سواه و الّا لكان محصوراً وَ الَّذِی لا مدخل فيه و الّا لم يكن صمداً و قوله مجهولتا الكنه، يريد به تعظيم الشبهة و اغلاق باب المعرفة بهما لئلّا يسهل الجواب الّا انه لا يتم له ذلك لان قوله بسيطتان و قوله مختلفتان بتمام الحقيقة، ينافی كونهما مجهولتی الكنه فانّ حكمه بالبساطة عليهما ينفی كونهما مجهولتين مطلقا بل هما معروفتان بالبساطة و كذا بالتّضادّ بان تكون كل واحدة منهما ضدّ الاخرى لان الاختلاف و ان كان اعم من التضادّ الّا انّ قوله بتمام الحقيقة مخصّص له فيكون المراد بالاختلاف التّضادّ و علی فرض التّضادّ يمتنع فرض الوجوب لانّ الوجوب لا يكون لذاتِهِ محصوراً فی ذاته و لا فی فعله و لا فی تسلّطه و لا فی علمه و لا فی قدرته و لا فی ملكه و فرض الاختلاف منافٍ لفرض الوجوب لان معناه الكمال ففرض المخالف هو مثل قولك هذا شیء كامل مطلقا ليس بكاملٍ مطلقاً فقوله يكون كلّ منهما واجب الوجود بذاته، مناقض لما فرض من التعدد و الاختلاف فی اصل مفهومه و مدلوله فلا يجوز الفرض فی نفسه فلا تثبت الشّبهة اصلاً و قوله و يكون مفهوم واجب الوجود منتزعاً منهما مقولا عليهما قولا عرضيا، يمتنع انتزاع مفهوم واجب الوجود منهما لانّ مفهومه الوحدة البسيطة فی جميع الجهَات من الواقع و الذهن و الفرض و التجويز و كل مفهوم غير هذا فهو مفهوم ممكن الوجود و انّما سمّيته بغير اسمه كتسمية الصّنم المنحوت من الخشب بواجب الوجود المعبود بالحق الخالق لِنَاحِتِهِ و هو قوله مقولاً عليهما قولاً

عرضيّاً لان هذا المفهوم لم يكن منتزعاً من ذاتيهما بل مما عرض لهما و ليس الّا محض التَّسْمِية وَ لَوْ كَانَ المَفْهُوم منتزعاً مِن مَعْنىً ذاتيٍ كان مقولاً عَلَيْه قولاً ذَاتِيّاً فاذا فرض اَنْ يكون مفهوم الوجوب مقولاً عليهما قَوْلاً عَرَضيّاً دَلّ على انه منتزع من تلك الجهة فلايكونان على هذا الفرض واجبى الوجود و اِلّا لَصدق مفهومه عليهما صدقا ذاتِيّاً و قوله فيكون الاشتراك بينهما فى هذا المعنى العرضى المنتزع عَنْ نفسِ ذاتِ كلٍّ منهما، صريح فى عدم اشتراكهما فى وجوب الوجود الذّاتىّ و انّما اشتركَا فى العَرضى و على هذا بطلت الشبهة اَصْلاً اِذْ لَاتتحقّق اِلّا بفرض اشتراكِهِمَا فى وجوب الوجود و اذا كان اشتراكهما اِنّما هو فى العرضى الّذى هو محض التسمية كان كلّ منهما ممكنا اَوْ احَدهِما و الاخر واجب فتبْطل صورة الشبهة على انّ قوله المنتزع عن نفس ذَاتِ كلٍّ منهما، يَدُلّ عَلى انّ ذلك المفهوم يُقَال عَلَيْهِما قولاً ذاتيّا و الّا فكيف يُنتزع من ذاتِ كلٍّ منهما و يقال عليهما بالعرض فان قلتَ هو يريد ان الانتزاعى ظلّى عرضى ليس هو نفس الذات و اذا كان كذلك يقال بالْعَرض و هذا ظاهر قلتُ نعم و لكنه يقال على مبدأ الانتزاع فاِذَا كان المنْتزع صفة الذات كان مقولاً على تلك الجهة و ان (اذا. خ ل) كان صفة الهيئة او الفعل كان مقولا على ذلك ايضا مثلا اذا كان المنتزع من حقيقة زيد كان مقولاً على جهة الحيوانية و الناطقية منه و ان كان من صفته من بياضٍ و سوادٍ كان مقولاً على تلك الصفةِ الجسمانية و ان كان من صفة فعله كقيامهٖ و قعودهٖ كان مقولاً على تلك الصفة الفعلية و بالجملة يكون المنتزع يكون مقولا (المنتزع مقولاً. خ ل) على جهة الانتزاع قولا ذاتيّا و لا نريد بالذاتى هنا كما ارادوا بان يكون هذا المنتزع عين المنتزع منه اذ لايكون الّا فى نقل حقيقة الشىء معرّىً عن العوارض الخارجيّة و ان كان ظلّا كان مقولا قولا عرضيا بل نريد انه اذا تصوّرتَ قيام زيد كان ذلك المنتزع الذهنى الذى هو ظلّ قيام زيد مقولا على قيام زيد قولا ذاتيا بمعنى انه اسمه الصادق عليه حقيقة لا انه ذاته اذ من المعلوم انّ هذه الصورة الذهنية ظل و صورة لقيام زيد انتزعها الذهن منه الّا انه فى الحقيقة اسمه الصادق عليه صدقاً ذاتيّا يعنى انه اسمه

المعين له المطابق اى الدال عليه بالمطابقة لانّه موضوع له كما ان الاسم اللفظى كذلك بل هذا اولى فاذا انتزعْتَ مفهوم واجب الوجود من نفس تلك الهويتين كان المعنى ان تلك الهويتين كلّ منهما فى ذاته واجب الوجود كان ذلك المنتزع دالّا عليهما بالمطابقة و لو اريد منه ما ارادوا كان المعنى انّه فى الواقع ليس كلّ منهما فى الفرض واجب الوجود و انّما نقول ذلك باللفظ و على هذا لاتكون الشبهة شبهة و المفروض كونها شبهة و لذا قال ابن كمّونة فى اوّل كلامه : لمَ لايجوز ان تكون هناك الخ ، و لو اراد فرض اللفظ و امكانه لَكان متحققا واقعاً فان الله سبحانه يقول لو كان فيهما الهة الّا الله لفسدتا ففرض الالهة فى اللفظ و هو لايدلّ على امتناعه و انّما الجواب يوجّه الى الفرض باعتبار الوقوع لا محض اللفظ و هذا المعنى العرضى الذى اشتركا فيه كما فى قوله لايقول احد انّه ذاتهما و انما يقال انه اسم لما هو ذاتهما فى الفرض فى الواقع لتتحقق الشبهة و قد سبق الجواب الكاشف لكلِّ حجابٍ ، و قوله : و الافتراق يعرف حقيقة كلٍّ منهما ، نعم الّا انه يلزم منه التركيب مما به الافتراق و مما به الاجتماع و هذا ظاهر ان شاء الله تعالى .

قال : «فواجب الوجود بالذات يجب ان يكون من فرط الفعلية و كمال التحصّل جامعاً لجميع النشآت الوجودية و الاطوار الكونية و الشؤون الكمالية فلا مكافئ له فى الوجود و لا مماثل و لا ند و لا ضد و لا شبه بل ذاته من كمال الفِعليّة يجب ان تكون مستند جميع الكمالات و ينبوع كل الخيرات فيكون تامّا و فوق التامّ» .

اقول : قوله «من فرط الفعلية» اى كونه غير منتظر فى ذاته لشىء بل لكمال فعليّته التى فوق ما يعقل مما بالفعل بما لايتناهى و لكمال تحصّله و تحقّقه بما هو هو جامعاً لجميع النشآت الوجودية لذاته بذاته يعنى فى ذاته فلايخرج عن ذاته شىء و لايفوته شىء و لايعزب عن علمه الذى هو ذاته شىء فتكون ذاته جامعة لجميع وجودات ما سواه و لجميع اكوان الكائنات و اطوارها و شؤونها الكمالية فهو مبدأ كل شىء الفائض عنه كل شىء و اعلم ان هذه

معانی کلمات المصنف و اتباعه و یلزمهم ان یکون کل شیء یخرج من ذاته و یعود الیها فما خرج منه فهی ولادة و من قواعدهم المقرّرة التی هی اسّ اعتقاداتهم و سرّ معارفهم قولهم ان معطی الشیء لیس فاقداً له و عندنا و عند ائمتنا علیهم السلٰم ان هذه کلها (کلمات. خل) کفر و زندقة فانه سبحانه خلو من خلقه فلایکون محلّا لشیء من المخلوقات و خلقه خلو منه فلایکون فی شیء منها قال الرضا علیه السلام: کنهه تفریق بینه و بین خلقه و غیوره تحدید لما سواه ه، و ذلك لان الوجودات الامکانیة و النشآت الوجودیة و الاطوار الکونیة و من الاطوار النطفة و العلقة و المضغة و العظام و کذلك الشؤون الکمالیة فی جمیع المراتب و التنزلات و الظهورات کلها نقائص امکانیة محلّ ذکرِها و کونها و عینها اماکنها و اوقاتها الامکانیة لیس بینها و بین الازل عز و جل نسبة ما بوجهٍ من الوجوه و این التراب و ربّ الارباب و الحق فی العبارة عن المعنی الصحیح ان یقال انه عز و جل لفرط فعلیته و کمال تحصّله ان یکون الها فردا صمداً قائما بذاته لاینسب الی شیء و لاینسب الیه شیء و لایدخل فی شیء و لایدخله شیء کان فی الازل الّذی هو ذاته المقدسة واحدا متوحدا متفرداً لیس معه شیء غیره و هو الآن علی ما کان ثم شقّ بفعل قدرته فعل قدرته و احدث مشیّته بمشیّته لا من شیء غیر نفسها حین کوّنها بها و لا اصل لها فی غیر نفسها تستند الیه غیر ما اقامها به من نفسها و ذکرها بنفسها فهی لسان ذکره لها ثمّ اخترع الاشیاء موادها و صورها لا من شیء الّا بفعله یعنی انه تعالی اخترع موادها لا من شیء غیرها و لا لشیء غیرها فاقامها بها و بما خلقها من نفسها من صورها فاخترع النشآت الوجودیة لا من شیء و لیست مذکورة عنده قبل اختراعها الّا باختراعها فلاتقل انه عالم بها فی الازل فیلزمك ان تکون معلوماته فی الازل اذ لیس الازل غیره تعالی و الّا لکانت حالّة فیه و لکن قل انه سبحانه عالم فی الازل بها فی امکنة حدودها و اوقات وجودها فالازل علم بحت لا جهل فیه و ذکر بحت لا غفلة فیه و المعلوم و المذکور معلوم و مذکور بما هو موجود فاخترع النشآت الوجودیة و الاطوار الکونیة و الشؤون الکمالیة

كلها بفعله لا من شيء و اقامها بذواتها و قوابلها و كل ذلك في الامكان كل في مكان وجوده و وقت حدوده فهذه هي القدرة التي لا نهاية لها و لا غاية حيث شَيّأ الاشياء بمشيته لا من شيء و عيّن الاعيان بارادته لا من عين حتى كانت الاشياء بمشيته اشياء و الاعيان بارادته اعياناً قل الله خالق كل شيء و هو الواحد القهّار و قد قال الرضا عليه السلام: قد علم اولو الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لايُعلم الّا بما ها هنا، و انت تفكّر في هذه الاصوات التي احدثتها باسبابها التي هي الهواء و آلات الكلام من اللهاة و الاسنان و اللسان و ليس في شيء من هذه الاسباب صوت فمن اين جاء الصوت و لو كان خلقها من حقائقها التي في ذاته لَما كان يوصف بالقدرة الكاملة بلا نهاية و لا غاية و لكانت تلك الحقائق اشياء مغايرة له في ذاته و غير مخلوقة له و لماصحّ قول المصنّف على الحقيقة «فلا مكافئ له في الوجود» اى معادل و مساوٍ مأخوذ من قوله تعالى و لم يكن له كفؤا احد، و هذا توحيد الذات، «و لا مماثل و لا ند و لا ضد» و الند على اشهر التفسيرين المشارك في الصفات الذاتية و كذا المثل كما قال تعالى ليس كمثله شيء، و الضد هو المقابل في الصفات الذاتية و قد يستعمل في المقابل في الافعال و قيل بتعاكُسِ معنى الضد و الند و هذا توحيد الصفات، «و لا شبه» له و هو المشارك في الصفات الفعلية او مطلقا و من ذلك قوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه و قوله تعالى قل الله خالق كل شيء.

و هذا توحيد الافعال، و الرابع من مراتب التوحيد توحيد العبادة و لايشرك بعبادة ربه احداً.

و قوله «بل ذاته من كمال الفعلية يجب ان تكون مستنَد جميع الكمالات و ينبوع كل الخيرات» فيه ما تقدم لانّه هو مراد المصنف فذرهم و ما يفترون.

و قوله «فيكون تامّا و فوق التامّ» قال فيه الملّا احمد المذكور في تعليقاته على هذا الكتاب: اما كونه تامّاً فلانّه جامعٌ لجميع مراتب الوجود و لاتكون مرتبة من مراتب الوجود لاتكون له و لم يكن مشتَمِلاً عليها بل هو محض الوجود و صرف النّوريّة و اما انه فوق التمام فلان جميع الموجودات التي سواه

حاصلةٌ من وجوده.فائضة عن ذاته فهو الكلّ فوق الكلّ انتهى.

و كلامه هذا مثل ما ذكره المصنف و اتْباعه القائلون بوحدة الوجود و قدْ تقدم بيان بطلانه مثل ان قوله: و لاتكون مرتبة من مراتب الوجود لاتكونُ لَهُ و لم تَكُنْ مشتمِلاً عليها، يلزم مِنه اشتماله على النقائص الخلقية و القبائح لانّها من جملة مراتب الوجود لِانّها وجودات و ان كانتْ أُصولُها و دَواعيها اَعْدَاماً فيكون محلّاً لغيره اَوْ مركبا منها و علل ذلك تبعاً لغيره بكونه محض الوجود و صرف النوريّة و تفسيره فوق التّمام بكون جميع الوجودات الّتى سواه حاصلة من وجوده فايئضة(فائضة ظ) عن ذاتِهِ، يُشْعِرُ بكونها حالّة فيه عندَهُ فيكون محلّا لغيره من الاشياء القديمة و الحادثة الحسنة و القبيحة و هو كما ترى فى غاية من الشناعة و قوله فهو الكل فوق الكلّ، يشعر بتركيبه منها و انه عبارة عن كلها مثل قولك الشجرة فانها مجموع الاصل و الفرع و الاغصان و الورق و الثمر و امّا فوق الكل، فمعناه كالشجرة و ان كانت هى مجموع تلك الامور المذكورة الّا انّها فى رتبة الوحدة رُتْبَتُها فوْق رتبة مجموع تلك الامور من حيث هى ذلك المجموع و هو فوق رتبة الافراد جميعها فالشجرة فوق الكل اى فوق المجموع من الافراد و فوق جميع الافراد و كل هذه اعتبارات باطلة لايزداد السالك الى الله سبحانه من هذا الطريق الّا بعداً منه عز و جل و من معرفته، اللهم اهدنا من عندك و افض علينا من فضلك و انشر علينا من رحمتك و انزل علينا من بركاتك يا كريم.

قال: «المشعر الرابع - فى انه المبدأ و الغاية فى جميع الاشياء. الاصول الماضية دلّت و قامت على ان واجب الوجود واحد بالذات لا تعدّد له و انه تام فوق التام فالأن نقول انه فياض على كل من سواه بلا شركة فى الافاضة لان ما سواه ممكنة الماهيات ناقصة الذوات و متعلقة الوجودات بغيرها و كل ما يتعلق وجوده بغيره فهو مفتقر اليه مستتِمّ به فذلك الغير مبدؤه و غايته».

اقول: قال الملا احمد المذكور فى تعليقاته: المقصود من هذا المشعر هو اثبات الوحدة الفعلية بمعنى انه ليس للواجب شريك فى الفعل و الافاضة كما

قالوا لا فاعل فى الوجود الّا الله تعالى اعلم ان الحق المتعالى من حيث انه نشأ منه الاشياء يقال له المبدأ و من جهة رجوعها اليه و كونه منتهى سلسلة الحاجات يقال له الغاية فان المراد بالغاية ها هنا هذا المعنى فافهم انتهى، اقول كونه المبدأ و الغاية انما يصحّ القول به ممن هو من اتباع ائمة الهدى عليهم السلٰم بان يكون يسلك طريقهم و يقتدى بهم و يجعل قولهم دليل عقله فى كل شىء و امّا من يأوّل كلامهم على ما يطابق رأيه فانه لايهتدى الى الصراط المستقيم لانهم اذا قالوا بذلك يريدون بكونه المبدأ ان الاشياء كلها بفعله احدثها لا من شىء فهذا و نحوهُ معنى انه المبدأ و اما كونه الغاية فلان جميع الاشياء تؤول الى حكمه و قدره و قضائه كما قال تعالى و الى الله ترجع الامور، و الى الله المصير و قال سيد الساجدين عليه السلٰم فى دعائه من الصحيفة كلهم صائرون الى حكمك و امورهم ائلة الى امرك، و اما على رأى المصنف و من تابعه او وافقه على رأيه فهذا الكلام لايصح منهم و لاتجوز نسبته الى الله سبحانه لاستلزامه التشبيه و الحدوث اماسمعت قول الملا احمد المتقدم ان الحق المتعال من حيث انه نشأ منه الاشياء يقال له المبدأ الى اخره، بل ربّما قالوا بان الاشياء ليست الا اطواره و هيئاته العارضة لذاته فى مراتب تنزلاته بشؤونه الذاتية قال الملا محسن الكاشانى صهر المصنف و تلميذه فى الكلمات المكنونة قال: او نقول ذات الاسم الباطن هو بعينه ذات الاسم الظاهر و القابل بعينه هو الفاعل فالعين الغير المجعولة عينه تعالى فالفعل و القبول له يدانِ و هو الفاعل باحدى يديه و القابل بالاخرى و الذات واحدة و الكثرة نقوش فصح انه ماوجد شيئا الا نفسه و ليس الا ظهوره انتهى، فتدبر رحمك الله فى كلامهم لتعرف مقامهم.

و امّا قوله «الاصول الماضية» فقد قال الملّا احمد المذكور فى اخر كلامه: فنقول ان المعلول الاول محتاج فى اصل ذاته اليه تعالى و ذاته مع جميع صفاته منه تعالى و فائضة عنه فاذا صدر عنه شىء فحقيقة صدور ذلك الشىء عن الواجب لان اصل ذات المصدر المفروض منه تعالى و هو جعل ذلك المصدر مصدراً فحقيقة الصدور و الفيض منه و كذلك البواقى فثبت ان الكل

من عند الله و ان ليس فى الوجود فاعل و مؤثر حقيقةً الّا هو و ما يُظَن انه فاعل مما هو غيره فليس بفاعل فى الحقيقة بل هو آلَـةٌ و لكن ليس انه بفاعليته من حيث هو فاعل بمعنى احتياجه الى تلك الآلةِ فى الفاعلية بل هو آلة لفعله بمعنى ان ذلك الفعل لايمكن اَن يتحقق بدون ذلك الشىء و لو امكن لَتَحقَّقَ قال المصنف فى كتابه الكبير: لايحتاج الفاعل الاوّل فى ان يفيض عنه شىء الى شىء غير ذاته صفةً كان او حركة او آلة كما تحتاج النار فى احراقها لشىءٍ الى صفةٍ هى الحرارة و الشمس فى اضاءتِها اطراف الارض الى الحركة و النّجّار فى نَحْتِ الباب الى الفاس و لايمكن ان يكون له فى فعله عائق او شرط منتظر، انتهى كلامهما.

و قوله فاذا صدر عنه شىء فحقيقة ذلك الصدور الخ، يلزم منه القول بالاجبار كما هو مذهب الاشاعرة و لولا خوف الاطالة لبينت اللزوم و قوله و هو جعل ذلك المصدر مصدرا، قد انكر هذا فيما تقدّم من كلامه على قول صاحب الاشراق انه تعالى ماجعل المشمش مشمشاً و هنا اجازه بقوله: و هو جعل المصدر مصدراً، و المصنف فى كلامه فى كتابه الكبير يشعر بانه فاعل بذاته لا بشىء غيرها من فعل او صفة و قد تقدم ما فيه كفاية و ردّ لمن يأوّل كلامه الى انه بفعله يفعل و قوله و لايمكن ان يكون له فى فعله عائق، لايدلّ على انه يقول بذلك و لكن لايقدر على العبارة بدونه لان الفعل عنده ليس شيئا و انما هو ارتباط نسبى يعنى يفيض بذاته الفيض و الخير لا ان الفعل شىء مستقل احدثه الله بنفسه و الله امره بما شاء فالاشياء انما سمّيت شيئا لانها من مشيته كما قال اميرالمؤمنين عليه السلام: و هو منشئ الشىءِ حين لا شىء اذ كان الشىء من مشيته، الى اخر كلامه عليه السلم و انّما تذوّتَت الذوات بفاضل تذوُّتِ فعله الذى هو مشيّته و ارادته و قوله او شرط منتظر، اقول فلم لم يخلق المصنف فى زمن ادم او قبل العقل الكلّى اذا لم يكن شرط منتظر نعم الشرط المنتظر الذى لايمكن الايجاد قبله هو متمّم قابليّة الموجود للايجاد فليس شرطا فى نفس الفعل بل لانه عضد المفعول و هذا على طريقتِنا فان القوم ليسوا بهذا الصدد و

انما يريدون المعنى الاول . و بعد كلام طويل للملا احمد تركناه قال : انك اذا قلت لغلامك خذ هذا الدرهم و اعطه فاذا اعطاه فحقيقة المعطى ليس الغلام بل انت انت كما هو ظاهر فما ظنك بالمفيض الواحد الحق المتعالى الذى ذوات الاشياء و حقائقها منه فهو المعطى و المفيض ليس الا و لعلّ قوله تعالى و مارميتَ اذ رميت و لكن الله رمى و كذا قوله انّك لاتهدى من احببتَ و قوله و الله خالق كل شيء و نحوها اشارات الى هذا فتفطّن انتهى ، فتأمل فى قوله الذى ذوات الاشياء و حقائقها منه .

ثم قال : فان قلتَ على هذا التحقيق رجع الى ان الفعل مطلقا للحق الفيّاض المتعال و الباقى ادوات معدّات بَعضها بالنسبة الى بعضٍ فنقول اِمّا ان يكون لذلك البعض المُعَدِّ تأثير فى الجملة بالنسبة الى البعض الآخر اوْ لايكون له تأثير اصلاً .

فان كان الاوّل فيلزم ان يكون ذلك بالنسبة الى اثره الخاصّ به فاعلاً فتحقّق فاعل من غيره .

و ان كان الثانى فيرجع الى مذهب الاشعريّة الذى هو باطل عندهم ، و بالجملة لزمهم اِمّا القول ببطلان هذه الدعوى او الاعتراف بصحة مذهب الاشاعرة و بانّ ما ادّعوه هو بعينه ما ذهب اليه الاشعرية مع انهم ينكرونه فكيف يكون هذا قلتُ نختار الاوّل و نقول انّ له اثراً بالنسبة اليه لكن اثره اثر المعدّ بالقياس الى المُعَدِّ لَهُ و الشرط بالاضافةِ الى مَشْرُوطِه بمعنى انه لو لم يكن لم يصدر ذلك من الفاعل و الحاصل اَنَّ صدوره من الفاعل موقوف على ذلك الشرط لا ان الصدور منه بل من الفاعل و فرق بينهما يفهم من له ادنى شعور ، الخ .

اقول قوله انّك (اذا خ ل) قلتَ لغلامك الخ ، يريد ان المفاض من الفاعل و هذا صحيح لكن فيه شيئانِ :

احدهما انّ المفاض هو ما نسمّيه الوجود و المادة و يسمّونه القوم بالوجود و لكنه جزء الموجود لان الموجود مركب منه و من القابليّة التى هى

الماهيّة الاولى و الصورة و لا شكّ ان الصورة جزء الشيء و ليس بقديم و لااوجد نفسه و لم يوجده مثله فلا بدّ و ان يكون اوجده موجد الوجود و نقول هو مخلوق من الوجود الذى هو المادة و الوجود لو كان مفاضاً من ذات الواجب لكان المخلوق منه مُفَاضاً منه تعالى اذ لايكون فى ذاته ما بالقوّة فيرجع الامر على المنع السابق و اذا كان الوجود مفاضاً بفعله تعالى لا من شىء و خلقت الصورة منه لم يكن المحذور و انما يكون على قولهم مثل قوله الذى ذوات الاشياء و حقائقها منه يعنى به من ذاته و لايعنى ما نريد نحن مِن انّ حقائقها اخترعها بفعله لا من شىء و خلق صورها منها و اليه الاشارة بتأويل قوله خلقكم من نفسٍ واحدة اى المادة المطلقة و خلق منها زوجها يعنى صورتها كما تقدم.

و ثانيهما اذا لم يكن شىء من الايجادات الّا من الفاعل لزم الجبر لان التّخلّص من الجبر انّما يكون بنسبة افعال العباد اليهم و ذلك ان ينسب فعل الطاعة من العبد الى ما من عطاء الله و فيضه اعنى جهته من ربّه و فعل المعصية من العبد الى ما باللهِ لا منه و هو جهته من نفسه اعنى انّيّته من نفسه و ماهيته فالطاعة من اللهِ بالعَبْدِ لانّها من الوجود و المعصية من العبد باللهِ لانّها من الماهيّة و لو كان كلّ من الطاعة و المعصية من الله لكان العبد مجبوراً و قوله فى جواب الاعتراض المفروض قلتُ نختار الاوّل اعنى كون السبب المتوسط بين الفاعل و المفعول له تأثير و نقول ان له اثراً بالنسبة اليه و يريد به اثر الشرطيّة بمعنى توقّف الفعل عليه لا ان المفاض صادر عن ذلك الشرط و ذلك المعدّ الخ.

و هذا الكلام يوهم الصحة و ليس كذلك لان ذلك قابلية او متمِّم لها و ذلك له تأثير بالفاعل لا ان الفعل فائض من الفاعل و ان ذلك المعد شرط الافاضة لا غير بل جهة الماهيّة و الانيّة صادرة عنه بالفاعل اى بان جعله الفاعل فاعلاً كما اشار الى الاثر بقوله تعالى و اذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذنى و الاخبار كثيرة فى ان الله سبحانه خلق ملكا و فوّض اليه خلق سمٰوات و ارضين و كذا فى الملكين الخلّاقين يقتحمان بطن الام من فمها فهما يخلقان الجنين و لمّا كان التفويض الذى هو رفع يد المالك عن ملكه عز و جل باطلاً بقى الصنع و الخلق و

التأثير بالله سبحانه الاتفهم قوله كن فيكون فان يكون ضميره الفاعل يعود الى المفعول فلذا قلنا ان المفعول فاعلُ فعلِ الفاعل باذن الفاعل فى مثل قولك لزيدٍ اضرب فان الامر امرك و فاعله ضمير زيد و الحاصل ان الفاعل انما يفيض المادة يحدثها لا من شيء بشرائطها من القابلية و متمّماتها و امّا الصورة فيفيضها الفاعل بالمفعول و لو قيل يحدثها المفعول بالفاعل اى بقابليّته لفعل الفاعل صح على تأويل ما تقدم فان قوله كن فيكون من هذا النحو فكن هو الفعل و فاعله ضمير المفعول ففاعله الفاعل بالمفْعول لانه عضدٌ لفعلِ الفاعل لان (الفعل . خ د) لايمكن بدون ان يتعلق بمفعول و يكون هو الانفعال و فاعله ضمير المفعول و فاعله هو المفعول بقابليته بالفاعل لانّه واهب القدرة و بالجملة فله تأثير بالله سبحانه .

و قول المصنف «انه فيّاض على كل من سواه» صحيح القول فيه ان يقال انه فيّاض بفعله من مبادى الاشياء الممكنة هى و الاشياء امكن امكاناتها بمشيّته الامكانية لانّها محالّ مشيّته الامكانية و متعلقات وجوهها الامكانية فهى خزائن غيوب الكائنات و اكوان الكائنات محالّ مشيّته الكونيّة و متعلقات وجوهها الكونية فهى خزائن الكائنات و المشيّتان وقتهما السرمد دهره للامكانية و زمانه للكونية فالمشية الامكانية و وجوهها و متعلقاتها فى السرمد و محلّها العمق الاكبر و كل ذلك فى الامكان الراجح و المشيّة الكونية و وجوهها فى ظاهر السرمد و محلهما (محلها . خ ل) العمق الاكبر و كل ذلك فى الامكان الراجح و متعلقاتها فى الدهر و محلها الممكن و كل ذلك فى الامكان المساوى فهو سبحانه بفعله فيّاض يعنى فعله فيّاض على من سواه بذلك السِوى بلا شركة فى افاضة فعله .

و قوله «لان من سواه ممكنة الماهيات ناقصة الذوات» صحيح و بمثله استدللنا و على نمطِه سلكنا فلذا قلنا لايجوز ان يكون شيء غيره فيه تعالى و هو مشتمل عليه او مركب منه او فائض عن ذاته او بادئ منه او عائد اليه لانها محتاجة الى غيرها و هو قول المصنف «و متعلقات الوجودات بغيرها و كل ما

يتعلق وجوده بغيره فهو مفتقر اليه مستتم به» فتكون حادثة فلايكون تعالى محلاًّ لها مشتملا عليها فلاتكون فائضةً عن ذاته و الّا لكانت فى ذاته قبل الفيضان فيلزم اختلاف حالتيه قبل الفيضان و بعده و مختلف الحالتين حادث، فلاتكون ذاته المقدّسة تعالى مبدأً للحادث و لا غايةً له و انما يصح كون ذاته مبدءاً لها اى للممكنات و غاية لها على نحو ما ذكرنا بخلاف قول المصنف «فذلك الغير مبدؤه و غايته» لانه لمّا رتّب اساس حاجتها و فقرها اليه بنى عليه كونه مبدأ لها و غاية، و قد بيّنّا قبل هذا ان مبدأها اى مبدأ ايجادها فعله فيكون هو غايتها و امّا وجوداتها فليس فعله مبدأ لها بمعنى انها خلقت منه فيكون مادةً لوجوداتها كما حكاه الرضا عليه السلٰم عن ضرار و اصحابه القائلين به ردّاً على سليمان المروزى فى قوله بقدم المشيّة فان ضراراً و اصحابه قائلين بكونها مادة الاشياء كما هو رأى بعض الصوفية و اكثرهم مثل قول المصنف بالسِّنخ فوجوداتها خلقها عز و جل بفعله لا من شىء بل اخترعها اختراعاً لا من شىء خلِقت منه و اليه تعود و ايجاداتها فعله فوجوداتها المخترعة موادّها و خلق منها اى من قابليات وجودها صورَها فاقامها بفعله قيام صدورٍ و بوجوداتها التى هى موادّها و بصورها التى هى ماهيّاتها قياماً ركنيّاً و هو قيام امر فى قوله تعالى و من آياته ان تقوم السماء و الارض بامره و قول الصادق عليه السلام فى الدعاء: كل شىء سواك قامَ بامرك ه، فهى قائمة بامره قياما ركنيّا.

قال: «فالممكنات على تفاوتها و ترتّبها فى الكمال و النقص فاقرة الذوات اليه مستغنية به فهى فى حدود انفسها ممكنة واجبة بالاول (بالازل. خ ل) الواجب تعالى بل باطلة هالكة بانفسها حقّة بالحقّ الواحد الاحد كل شىء هالك الا وجهه و نسبته الى ما سواه نسبة ضوء الشمس لو كان قائما بذاته الى الاجسام المستضيئة منه المظلمة بحسب ذواتها و انت اذا شاهدتَ اشراق الشمس و انارته بنورها ثم حصل نور آخر من ذلك النور حكمتَ بان النور الثانى من الشمس و اسندته اليها و هكذا الثالث و الرابع الى ان ينتهى الى اضعف الانوار الحسّية فعلى هذا المنوال وجود الممكنات المتفاوتة المتفارقة

فی القرب و البعد من الواحد الحق فالكل من عند الله تعالی».

اقول: قوله «فالممكنات» الی قوله «مستغنية به» صحيح ليس فيه الّا دعويٰهم الحقيقة و دعوينا التجوّز لانهم يقولون مفْتقَرة الی ذاته و نحن نقول الی فعله و ان كان فعله اقامه الله بنفسه ای بنفس الفعل قيام صدورٍ و قياماً ركنيّا معاً باعتبارين.

و قوله «فهی فی حدودِ انفسها ممكنة» هذا صحيح.

و قوله «واجبة بالاول (بالازل. خ ل) الواجب تعالی» فان اراد بالوجوبِ الوجوبَ المتعارف و هو الثبوت المانع من النقيض كوجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامّة علی اصطلاحهم فصحيح و هو ح لايخرج بهذا الوجوب عن الامكان و هو مانع من حصول التعلق بينهما و ان اراد كما يقولونه بانّ للممكنات وجهين وجهاً تفصيليّا اليها و هی بهذا الاعتبار ممكنة و وجها اجماليّا اليه تعالی عنده و هو ما فی علمه الذی هو ذاته من صورها العلميّة و حقائقها الوجودية و هی حينئذٍ واجبة ازليّة بالوجوب الذاتی و يستشهدون بقوله تعالی ما عندكم ينفد و ما عند الله باقٍ و هو قوله «بل باطلة هالكة بانفسها حقّة بالحقّ الواحد الاحد» و يريد باستشهاده بقوله تعالی كل شیء هالك الا وجهَهُ ان الضمير فی وجهه يعود الی شیء و هو احد التفاسير فی الاية ای كل شیء هالك و فانٍ و باطل الّا وجه ذلك الشیء الذی هو صورته العلمية الّتی فی علم الله الذی هو ذاته و وجوده الذی هو من سنخ وجود الله او ظلّه و هو لا شك باقٍ لاينفد لانه فی ذاته و كلامهم فی مثل هذا و نحوه و انت اذا نظرت فيه علی طريقة ائمة الهدی الذين جعل الله الحق فيهم و معهم و بهم عليهم السلٰم رأيتَ كلامهم هذا و نحوه باطلاً فاسدا لانه كفر صريح و شرك بيّن و زندقة ظاهرة.

قال المصنف فی كتاب اسرار الايات: ان معنی الواحد هو الذی يمتنع من وقوع الشركة بينه و بين غيره و معنی الاحد هو الذی لا تركيب فيه و لا جزء له بوجه من الوجوه فالواحد عبارة عن نفی الشريك و الاحد عبارة عن نفی التكثر فی ذاته انتهی، و قال ابن ابی جمهور فی المجلَی الفرق بين الواحد و الاحد ان

الاحد هو الذات وحدها بلا اعتبار كثرة فيها اى الحقيقة التى هى منبع العين الكافورى نفسه و هو الوجود من حيث هو وجود بلا قيد عموم و لا خصوص و شرط عروض و لا عروض و الواحد هو الذات مع اعتبار كثرة الصفات و هى الحضرة الاسمائيّة لكون الاسم هو الذات مع الصفات انتهى.

و قوله «و نسبته الى ما سواه نسبة ضوء الشمس لو كان قائما بذاته الى الاجسام المستضيئة منه المظلمة بحسب ذواتها» انما قال اذا كان قائما بذاته لارادة كون الضمير فى نسبته يعود الى الواجب تعالى فاذا كان كذلك لا يمثّل له بضوء الشمس اذا كان يفرض انه قائم بذاته ليطابق التمثيل لانه تعالى غير مستند الى غيره و ضوء الشمس مستند اليها فلايصح التمثيل الّا اذا فرض انه قائم بذاته و لو جعل الضمير فى قوله نِسبته يعود الى الوجود الممكن الذى هو حقائق الاشياء و وجوداتها، لم يحسن قوله اذا كان قائما بذاته، لانها قائمة بفعل الحق تعالى كما ان ضوء الشمس قائم بظهور الشمس به و سياق كلماته هنا و فى غير هذا المكان يفيد انه يريد به ضمير الواجب و ذكر مراتب متفاوتة له و نسبتها الى وجودات الممكنات لاينافى ذلك عنده لانه قد ذكر سابقا انها عبارة عن تنزلاته فى مراتبه و منازله بما فيه من شؤونه الذاتية فالتعدد انما هو لخصوص المراتب و المنازل بما يخصها من اثار تلك الشؤون و الّا فالوجود كله عنده حقيقة واحدة بسيطة و اختلاف هذه المراتب فى الشدّة و الضعف باعتبار قربها و بعدها بالنسبة الى قويّها المطلق و هو الوجود الصرف الذى لايشوبه شيء من عدمٍ او عدميّ و يكون جعل تعدد المراتب و تفاوتها انّما هو باختلاف المراتب بما فيه من الشؤون الذاتية المتفاوتة لا لاجل اختلاف حقائقها المركبة و هذا اِما ان يكون جهلاً بحقيقة المخلوق او يكون المصنف لاحظاً لكونِ وجود المخلوقات واجبة الوجود بوجوب الواجب الوجود فهى ثابتة التحقق لانها من سنخ واجب الوجود و على كل تقدير فكل هذه الامور باطلة لايجوز اعتقادها و لا القول بها الا على سبيل الحكاية او للردّ عليهم اذ على ارادة ان معود الضمير هو الواجب تعالى و ان جاز التقييد بقوله اذا كان قائما بذاته اذ بدونه يبطل

التمثيل لكن متضمن للتشبيه بان ضَوء الشمس مثله فى هذه النسبة و قوله تعالى ليس كمثله شىء شامل لهذه و غيرها لانه يريد به تمثيل الذات البحت و متضمن لتكثر الحقيقة البسيطة الواجبة و تعدّدها مع فرض بساطتها المطلقة و اتّحادها المطلق و على ارادة انّ معود الضمير هو الممكن يكون تشبيهه صحيحا و تقييده باطلاً على ان قوله نسبته الى ما سواه سواء اريد منه الاحتمال الاول يعنى الوجود الحق تعالى او المطلق ام الاحتمال الثانى يعنى وجود الممكنات يلزم من تمثيله بضوء الشمس بالنسبة الى الاجسام ان هناك حقائق ليست مجعولة عرض لها الوجود المجعول كما ان الاجسام لم تكن مجعولة لضوء الشمس العارض عليها و تلك الحقائق هى الماهيات الغير المجعولة التى ماشمّت رائحة الوجود و هذا هو المعروف من مذهبهم و قد اشرنا سابقا الى بطلان كل هذه الامور و الاعتقادات لمخالفتها الحق و لدين الاسلام و قواعد الايمان.

و قوله «و انت اذا شاهدت اشراق الشمس على موضع و اِنارته بنورها» يريد به بيان كيفية تنزلات الوجود فى مراتبه و اطواره و مفاد تمثيله ان الشمس اذا اشرقت على كثيفٍ حتى استنار بنورها و ذلك المستنير مقابل لكثيف آخر فانه يستنير بنور الشمس لا بنور المستنير و ان كان الثانى اضعف من الاول و كذلك الثانى اذا قابل ثالثا و استنار الثالث فانه يستنير بنور الشمس لا بنور المستنير الثانى و ان كان الثالث اضعف بالنسبة الّا انها كلها من الشمس الاترى ان الشمس اذا ذهب نورها عن الاول ذهب نورها عما بعده لانها لمّا غربت ذهبت انوارها و هذا بخلاف ما فهم المصنف لان الشمس لو غابت او حجبت عن الاول و ان لم تغب عن الافق لم يوجد لها نور فيما بعده من الثانى و الثالث و غيرهما و هذا يدل على ان النور من الاول و قد غلبت طبيعته تطبّعه حيث قال ثم حصل نور اخر من ذلك النور و النور الثانى الحاصل فى الموضع الثانى و ان كان بافاضة الشمس الّا انها لا تستقل بايصاله الى الموضع الثانى بدون النور الاول الذى فى الموضع الاول لانه انّما هو نور له و اما كونه نور الشمس و انه لايبقى

بدونها فلانه نور نورها فلمّا لم يبق النور الاول اذا غربت او حجبت عنه لم يبق الثانى لانه فرعه و ان كانا من الشمس الا ان الاول بلا واسطة فوجوده من الشمس بسيط و امّا الثانى فهو يكون نوراً لها لانه نور نورها فهو بالواسطة نور فوجوده مركب من اشراق المنير الاول و من اشراق المنير الثانى و لقد اشارت اخبار الائمة عليهم السلام الى ما قلنا من قول الصادق عليه السلام : ان السكينة جزء من سبعين جزءا من نور الزهرة و الزهرة جزؤ من سبعين جزءا من نور القمر و القمر جزؤ من سبعين جزءا من نور الشمس و فى صحيحة عاصم بن حميد عنه عليه السلٰم : و الشمس جزء من سبعين جزءا من نور الكرسى و الكرسى جزء من سبعين جزءا من نور العرش و العرش جزء من سبعين جزءا من نور الحجاب و الحجاب جزء من سبعين جزءا من نور الستر الحديث، و اشار عليه السلام بنور الستر الى انوار محمد و اله صلى الله عليه و اله و بنور الحجب الى انوار الكروبيين و هو انوار الانبياء عليهم السلام و بنور العرش (الى . خ ل) انوار شيعتهم المؤمنين اى انوار قلوبهم و بنور الكرسى انوار نفوس شيعتهم المطميئنة (المطمئنة ظ) فلو اراد المصنف ان النور الرابع من الثالث و الثالث من الثانى و الثانى من الاوّل و ان كان اصله الشمس الا انها مركبة فالرابع مركب من قابلية الموضع الرابع (و . خ ل) هى صورته و من مادة هى شعاع النور الثالث و الثالث كذلك من الثانى و الثانى كذلك من الاول و كلّما قرب من المنير كانت مادته ابسط و كل ما بعد كثر تركيب مادّتِهِ كان تمثيله صحيحاً و لكنه يلزمه ان يكون الوجود غير بسيط الحقيقة فلذا تكلف القول بان جميع الانوار كلها من الشمس و كلامه هذا انما يصح على مذهب الاشاعرة كما فى مسألة افعال العباد من كون تلك الوسائط و الاسباب ظاهرا ليست اسبابا و انما الفاعل هو الله سبحانه يخلق افعالهم عند حصول الاسباب و لا اثر لها اصلا و هو ظاهر البطلان و كذلك المصنوعات و قوله فيها كقول الاشعرى فى الافعال و المصنف حيث يذهب الى ان الوجود شىء واحد و تكثره فى بادى الرأى انّما هو تطوّراته فى مراتب تنزلاته بما فيه من الشؤون الذاتية التزم القول بما

سمعت، و امّا ما نذهب اليه فهو نتلقّاه من ائمتنا عليهم السلام مما هو مطابق للادلّة العقلية ادلة الحكمة المستنبطة من اياتِ الله تعالى فى الافاق و فى الانفس من ان كل مرتبة من (مراتب. خل) الوجود الممكن ظل و شعاع للاولى (و. خل) ليس من سنخها و انما الثانية من اشراق الاولى و هو تجلّيها بها و اشراق نورها على ما تحتها و قولنا اشراق نورها على ما تحتها مثل قولنا اشراق نورها بما تحتها اى هو المرتبة التى دونها و ليس المراد ان هناك شيئا يشرق عليه نور الرتبة العليا غير النور الذى اشرق بل هو نفس النور المشرق مثلا حقيقة المعادن شعاع النباتات و ان شئت قلتَ من فاضل طينتها فان المراد واحد و حقيقة النباتات شعاع الحيوانات و حقيقة الحيوانات شعاع الانسان و حقيقة الانسان شعاع الانبياء عليهم السلام و حقيقة الانبياء عليهم السلٰم شعاع محمد و اله صلى الله عليه و اله قال تعالى و ان من شيعته لابراهيم و حقيقة محمد و اله صلى الله عليه و اله اثر فعل الله و نفس فعل الله المتقوّم به ذلك الفعل كما اشار عليه السلام الى هذا بقوله ان الله سبحانه خلق المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية فهذه النفس لها معنيان احدهما معنى المادة و الثانى معنى الصورة.

فامّا الاوّل فلان المشية لمّا كان المراد منها حقيقة معنى الحركة الايجادية و كانت مخلوقة كانت محتاجة فى ايجادها الى حركة ايجادية تحدث بها فكانت هى حركة ايجادية لانه تعالى انما يوجد الاشياء بالمشيّة و المشية فعل و معناه الحركة الايجادية فلم يحتج فى ايجادها الى شىء غير نفسها فخلقها بها لانها آلة ايجاد المصنوع و هى مصنوع و هى آلة الايجاد.

و اما الثانى فلان حقيقتهم عليهم السلام صورة الفعل و اثره الذى لايتحقق الفعل بدونه فاقام الله سبحانه ايجاد حقيقتهم بحقيقتهم فحقيقتهم عليهم السلام كالانكسار من الكسر ثم انقطع السير قال امير المؤمنين عليه السلام: انتهى المخلوق الى مثله و الجأه الطلب الى شكله هـ، فمثال حقيقتهم عليهم السلام من فعل الله سبحانه كالضرب الذى هو المصدر من ضَرَب الذى هو الفعل فى قولك ضَرَبَ ضرْباً فان الحدث هو الذى تقوّمَ به الفعل تقوُّمَ ظهورٍ

لانه محل ظهوره و تحقق ظهوره و تقوّم الحدثُ بالفعل تقوُّمَ تحقّقٍ فبالفعل تحقّقَ المصدر و الفعل انما تحقّق فى المصدر و ان كان بالفعل تحقّق فافهم.

و قد ذكرنا مراراً انه لم توجد مرتبة من مراتب الوجود على جهة الحقيقة فيما فوقها من المراتب و لا فيما تحتها و انما هى اثر لما فوقها و اما ما تحتها فاثر لها و جعل المصنِف الوجود حقيقة واحدة بسيطة فى نفسها و انما تكثرها فى المراتب و المنازل و الاطوار بما فيها من الشؤون الذاتية و لهذا قال «فعلى هذا المنوال وجود الممكنات المتفاوتة فى القرب و البعد من الواحد الحق فالكل من عند الله» انتهى، و يعنى بالحق الذى هو الله حقيقة تلك الحقيقة البسيطة المتكثرة بتلك الشؤون الذاتية و لا شك انّ هٰذا باطل و زندقة بل الحق ان الحقيقة البسيطة التى تكثرت فى مراتبها بشؤونها العارضة هى حقيقة وجود الممكنات و هى حقيقة اوجدها الله سبحانه بفعله لا من شىء و لم تتكثر بشؤونها الذاتية بل لصلوحها للتكثر بالمشخصات المتفاوتة على نحو ما مر و اما الواجب الحق تعالى فليس من هذا كله فى شىء و لايعلم ما هو الّا هو و ليس فى خلقه و لا خلقه فيه كما قال عليه السلام هو خلو من خلقه و خلقه خلو منه و قال الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه و بين خلقه و غيوره تحديدٌ لما سواه.

قال: «المشعر الخامس - فى ان واجب الوجود تمام كل شىء. قد علمت ان الوجود حقيقة بسيطة لاتتفاوت اعدادها بامور ذاتية من جنس و فصل و نحوهما بل بكمال و نقص و غنى و فقر و ليس النقص و الفقر مما تقتضيه نفسُ حقيقة الوجود و الّا لم يوجد واجب الوجود و التّالى باطل كما ثبت فالمقدم مثله فظهر انّ حقيقته فى ذاتها تامة كاملة غير متناهية القوة و الشدّة و انما ينشأ النقص و القصور و الامكان و نحوها من الثانوية و المعلولية ضرورة ان المعلول لايساوى علته و الفائض لايكافئ المفيض فظهر ان الواجب الوجود تمام الاشياء و وجود الموجودات و نور الانوار».

اقول: قوله «قد علمتَ ان الوجود حقيقة بسيطة» الى قوله «فالمقدّم مثله» فيه ان الوجود اذا كان حقيقة بسيطة لايجوز ان يكون لها اعدادٌ اصلا الا ان يكون

القول ببساطته انما هو باعتبارٍ خاصٍ لا مطلقا فحصول الاعداد ان جاز لطبيعة تلك الحقيقة لزم التعدد فى جميعها فلايكون من تلك الحقيقة واجبَ وجودٍ لذاته و ان جاز لامورٍ خارجة عن تلك الحقيقة جاز على كلِ فردٍ منها بتلك الامور فلايكون من تلك الحقيقة واجب وجودٍ و لو فرض جواز ذلك فى شيء منها دون شيء لزم الترجيح بلا مرجح فيصح فى الكل او يمتنع فى الكل لان الحقيقة البسيطة الواحدة لاتختلف اعدادها لذاتها و لا لخارج عنها الّا ان يكون لذاتها صلوح قبول ذلك و يَلزم اختلافها فلاتكون واحدة بسيطة الّا ان تكون تلك الحقيقة مستندة الى غيرها فتختلف اعدادها من اختلاف النسب الى ما استندت اليه فى القرب و البعد و الرتبة و الجهة و ما اشبه ذلك هف، و هذا ايضا لازم اذا كان تفاوتها بالنقص و الكمال و الغنى و الفقر لان ذلك انما يمكن فى الحقيقة المركب و لو بالصلوح للتركيب بالّايكون منافياً لها كالتى تعرض لها الوحدة بعد التركيب لمفهوم اسم قد لحقها بعد ذلك كما لو كانت تلك الحقيقة مؤلّفة من اشياء يجوز الغنى على بعض و يجب لاخر و يجوز الكمال لبعض و يجب لاخر ثم لحقها بعد اجتماعها اسم جامع لها كالشيء و الموجود فان تلك الاشياء من مفهوم الاسم حقيقة واحدة و من حيث اختلافها فى وجوب الغنَى و الكمال و جوازهما تكثرت اعدادها و هذه ليست حقيقة بسيطة واحدة يقال انها انما تكثرت من جهة الغنى و الكمال و الفقر و النقص بل هى اشياء مختلفة اذ علة تكثرها و هو اختلافها فى تلك الصفات هى علة شيئيّتها فتكون حقائق مختلفة لا حقيقة بسيطة و اما اذا كانت حقيقة بسيطة و لم تكن مستندة الى الغير فى تحققها فانها لاتتفاوت اعدادها بغنى و كمال و فقر و نقصٍ مثلا حقيقة الماء المشروب المعروف لايمكن تعقل تفاوت اعداده بغنى و كمال و فقر و نقص الا اذا كانت علة التفاوت امورا خارجيّة و حينئذٍ تكون جنسا تتميز انواعه بالفصول و مادةً مطلقة تتشخص افرادها بالصور و الّا اذا كانت مجتمعة من اشياء مختلفة جمعها اسم عام كما قلنا على ان النقص و الفقر ان لم تقتضِه حقيقة الوجود كان قوله سابقا: و امّا تخصيصه بمراتبه و منازله فى التقدّم و التأخر و

الغنى و الحاجة و الشدة و الضعف فبِمَا فيه من شؤونه الذاتية و حيثياته الغيبيّة (العينية. خ ل) بحسب حقيقته البسيطة الخ، باطلا لانه هناك جعله من شؤونه الذاتية و لو لم تقتضه حقيقته لماقال من شؤونه الذاتية لقوله (بقوله. خ ل) بحسب حقيقته البسيطة، و هنا قال: ليس النقص و الفقر مما تقتضيه نفس حقيقة الوجود، و قد ذكر ان علة التفاوت و الاختلاف فى تعدد المراتب هى النقص و الفقر فاذا ذكر هناك تخصيصه بمراتبه فى تلك الامور التى من جملتها النقص و الفقر بما فيه من شؤونه الذاتية فلا ريب كانت تلك الشؤون التى يتخصّص بها بمراتبه فى النقص و الفقر مما تقتضيه حقيقته و لاسيما مثل ما سمعت من قوله هناك بحسب حقيقته البسيطة و قد سبق منه فى التوضيح ان اعداد الوجود تمتاز بحسب الماهيّة فان لم تقتضه كان ما ذكر من تنافى كلاميه و تدافعهما كما سمعت و كان تفاوت اعداده و مراتبه بامور خارجة عن حقيقته.

ثم نقول تلك الامور ان كانت شيئا فامّا ان تكون مجعولة له اوْ لا فان كانت مجعولة له لزمه ان تكون وجوداتٍ لان غير الوجودات لاتكون مجعولة عنده بالذات و لو جعلها مجعولة بالعرض لم تكن سبباً للتفاوت لتقدم مسبّباتها على اسبابها لانّ ما بالعرض لاحق لا سابق و الوجودات المتفاوتة سابقة عليها و ان لم تكن مجعولة كانت من تلك الحقيقة البسيطة اذ لايكون شيء غيرَ مجعول الّا ما كان من تلك الحقيقة البسيطة و ليس الّا صرف الوجود اذ كل ما سواه مجعول و ان لم تكن شيئا فلم يكن ما ليس بشيء سبباً مُفاوِتاً (مُتفاوِتاً. خ ل) لما هو الشيء هف، و ان كان النقص و الفقر مما تقتضيه حقيقة الوجود فنقول قد صرح المصنف فى كتابه المسمى بالحكمة العرشية فقال: و نعنى بحقيقة الوجود ما لايشوبه شيء غير الوجود من عموم او خصوص او حدٍّ او نهاية او ماهية او نقص او عدم و هو المسمى بواجب الوجود انتهى، فان عنى بقوله نفس حقيقة الوجود هنا هو الواجب كما هو مقتضى قوله فظاهر و لكن النقص و الفقر لا مانع من ان يكون تقتضيهما حقيقة الوجود غير الوجود الواجب و لذا حصل التفاوت بهما فى الوجودات الممكنة و يلزم من هذا الّايتحد الوجود بل

يكون الواجب سبحانه لاتقتضى ذاته النقص و الفقر و الممكن تقتضيهما حقيقته فلايكون الوجود حقيقة واحدة بسيطة و ان عنى بقوله نفس حقيقة الوجود المطلق او خصوص الممكن جاء التفصيل السابق و لم يلزم عدم وجود الواجب لانه انما يلزم على فرض اقتضاء حقيقة الواجب خاصة ، و فى التعليقات للملا احمد المذكور ما يدل على ان تلك الحقيقة من ذاتها تقتضى الكمال و لاجل الثانوية و المعلولية تقتضى النقص فانه قال على قول المصنف ليس النقص و الفقر ، الخ : يظهر منه جواب عن سؤال يرد فى هذا المقام تقريره ان الوجود لو كان حقيقة واحدة مختلفة بالكمال و النقص فإما ألّا تقتضى شيئا منهما او يقتضى و ح اما ان يقتضى الكمال و النقص و التوالى باسرها باطلة امّا الاول فلاستلزامه الاحتياج الواجب الذى هو عين الوجود الى الغير فى الكمال و اما الثانى فلاستلزامه عدم الاختلاف فيهما و اقتضائه عدم النقص فى التّمام و لا معنى لاقتضاء الجميع كما لايخفى و تقرير الجواب ان الوجود حقيقته لاتقتضى النقص و لذا قيل ليس لاتقتضى شيئا منهما كما هو الظاهر بل تقتضى التامية و النقص فى بعض المراتب لاجل الثانوية و المعلولية و الحاصل انا نختار فى الجواب ان حقيقة الوجود تقتضى التّماميّة و لانسلّم ان الجميع يجب ان يكون كذلك لان الثانوية مانعة من اقتضاء الوجود ذلك انتهى

و هذا مذهب المصنف فيكون الوجود يقتضى الكمال و الغنى بحقيقته و بعروض الثانوية و المعلولية يقتضى النقص و الفقر و يأتى نقض هذا.

و قوله «فظهر ان حقيقته فى ذاتها تامة كاملة غير متناهية القوة و الشدة» الخ ، ظاهرُهُ ان المراد بحقيقة الوجود هنا هو الوجود المطلق و على هذا كيف يكون مطلق الوجود غير متناهى القوة و الشدّة و فيه الوجودات التى فى غاية الضعف فى اصل حقيقتِها لان حقيقتها ان كانت عين حقيقة الواجب لم يكن فيها نقص و فقر و يلزم الاتّحاد الحقيقى اى عدم التعدّد و الوحدة المطلقة لان الكثرة انما نشأتْ منهما فاذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول و ان كانت غيرها لم تكن حقيقة الوجود المطلق بسيطة.

و قوله «و انما ينشأ النقص و القصور و الامكان و نحوها من الثانوية و المعلولية» يعنى ان النقص وَ القصور و الامكان لاتكون مأخوذةً فى مفهوم الوجود لتكون ذاتيّة له و انّما تعقل هذه الاشياء عارضةً فتكون لاحقةً للحصص الوجوديّة تبعاً لتنزّلاتها فى مراتبها و مَنازِلها فتكون الحصص فى ذاتها باقية على بساطتِها و وحدتها لان منشأ التعدّد هى المعقولات الثانوية، و انت اذا نظرتَ الى هذا الكلام بعين البصيرة وجدته راجعاً الى اختلاف الموضوع فان دعواه فى الاعتبار مسلّمة و لكنّها غير المدّعَى لان الحصص اذا نظرتَ اليها مع قطع النظر عما لحقها فلا شك فى وحدتِها و عدم تعددِها كالحصص الحيوانية التى فى الانسان و الفرس و الغراب فانّها متّحدة مع قطع النظر عن الفصول لان هذه الفصول التى بها تمايزت الانواع بالنظر الى حقيقة الجنس من الثانويّة بمعنى ما ندّعيه بمقتضى الادلّة القطعية من ان النقص و القصور و الامكان و ما اشبهها من حدود الماهيات و من اَنّ الوجودات لاتتقوّم فى الوجود بدون هذه الحدود لا كما زعمه المصنّف على ما يدّعيه من عكس ما قلنا يعنى انّ قولنا وارد على قوله من انها من الثانويّة قلنا انما تكون من الثانوية اذا نظرتَ الى نفس الوجود كما لو نظرتَ الى نفس الجنس و لا ريب انك اذا نظرتَ الى الحصص التى فى الباب و السرير و السفينة من الخشب مع قطع النظر عن المشخّصات فانها شيء واحد بسيط فهى اى المشخصات بالنسبة الى نفس حقيقة الجنس من الثانوية اذا لحظتها عارضة على تلك الحصص و لكنا نقول انها ذاتيات فى الباب و السرير و السفينة فلو صح وجود هذه الحصص منفردةً باسمائها بدون هذه المشخّصات توجّه بعض ما يدّعيه من ان تلك الحصص القائمة بنفسها لم تكن موجبات التعينات لها من مقتضى ذواتها و لكنّها ليست كذلك لان تلك الحصص انما تَتَقوّم بالفصول فلايعقل السرير و الباب و السّفينة بدون تلك الفصول لان هذه المشخصات اعنى الصور الخاصة هى فصولها اذ لانعنى بالفصول الا الصور النوعية الّتى هى الماهيات الاولى عندنا و لانعنى بالحصص الّا الموادّ التى هى الوجودات كما تقدّم و قولنا توجّه بعض ما يدّعيه، نريد انا اذا سلّمنا له كون تلك

المميزات من الثانوية لانسلّم له كون تلك الوجودات مع قطع النظر عن النقص و القصور و الامكان و نحوها ترجع الى حقيقة بسيطة واحدة احد اَفرادِها صرف الوجود الخالص الذى لايعتريه النقص و القصور و الامكان و هو الواجب تعالى كما يشير اليه المصنّف من ان تلك الحقيقة باعتبارِ الفرد او المطلَق هو الواجب تعالى لانه صرف الوجود و تعدّد الوجودات انما هو بتنزّلِهٖ بمراتبه و منازله فيها بشؤونه الذاتية كما تقدّم لان آيةَ ما يدعيه هو و نحن هو الجنس و حصصه كما فصّلنا مراراً فلايصح كون حقيقة الحيوانية الصرف الخالص تتّصف بصفاتٍ بعكسِ صفات حصصها فى الانسان و الفرس و الغراب مع قطع النظر عن فصولها فانّه ان ادّعى ان حقيقة الوجود هو صرف الوجود الحق الواجب الوجود تعالى و اَن افراد الوجود التى هى وجودات الممكنات مخالفة لتلك الحقيقة و متّصفة بِخِلَافِها فى الوجوب و الامكان و النّقص و الكمال و الغنى و الفقر كان حقيقة الوجود عنده الجامعة لجميع مراتبه البسيطة المتّحدة انّما هى باعتبار مفهوم اللفظ او المعنى المصدرى او المعنى البسيط اعنى المعبّر عنه بهست فى الفارسية و هذه الامور لايصح ان تطلق الّا على طبيعةٍ مجازية عارضةً فيكون وجودا نِسبيّا بالحمل الشائع المتعارف كما اذا قلتَ زيد هست و الجدار هست و الحركة للحيوان هست و حمرة الثوب هست فتكون هذه الامور داخلة تحت حقيقة واحدة هى الحصول للواجد و ارادة نحو هذا لايجوز فيما نحن بصدده لانّ اتّحادها اى هذه الحقيقة المعنويّة التى هى متعلق الوجدان بجهة الحصول منها لا فى حقايئقها(حقائقها ظ) لانها مختلفة و ان ادّعى ان الوجود حقيقة واحدة متصفة بصفة واحدة لذاته و ان تلك الوجودات متعدّدة باعتبارِ عوارض خارجيّة كالنقص و الفقر و غيرهما ليست من مقتضى حقيقة الوجود وجب ان تكون تلك الافراد مع قطع النظر عما لحقها مساوية لتلك الحقيقة فى جميع ما لها من الوجود و الكمال و الغنى و الّا لم تكن الحقيقة الجامعة للكل بسيطة متّحدة بل تكون متعددة مختلفةً فى ذاتها بخلاف الفرض هف، فحيثُ بطلتِ الدّعويان لم يكن بُدٌّ له و لغيره من القول بان الكلام منحصر

في الوجود الممكن و انه هو المادة المطلقة اذ لا مناص عن هذا كما ذكرنا سابقاً .

بقي الكلام هل هو حقيقة واحدة من حيث الذات من باب المشكِّك فيه القوى باعتبار القرب من المفيض و فيه الضعيف باعتبار البعد من المفيض كما هو رأى الاكثر من القائِلين بالمباينةِ او الظلّية ام حقائق مختلفة و ان كل رتبة منه لاتنزل الى ما تحتها بذاتِها و لاتصعد الى ما فوقها كذلك و انّما تنزل باثرها و ان الاشياء كلٌّ منها خلق فى رتبة وجودِها فلاتُخلق الاجسام مما تخلق منه العقول و لا العكس على نحو ما اشرنا اليه قبل هذا و هذا هو الحقّ و هو المستفاد من مذهب اهل البيت عليهم السلام فالاسم فى الحقيقة صادق على تلك الافراد بالاشتراكِ اللفظى لانه لم يكن بوضعٍ واحدٍ فى اصل اللغة لان الواضع عز و جل وضع الاسماء علامات المسمّيات فهى صفات لها كما قال الرضا عليه السلام حين سُئِل عن معنى الاسم فقال صفةٌ لموصوف فلمّا خلق الله سبحانه الرتبة الاولى سمّاهَا باسمه .

ثم لما خلق الرتبة الثّانية من شعاع الرتبة الاولى و كانت بمقتضى طبيعة الصّفة انّها بهيئة الموصوف و ان الاسماء حين كانت المسميات كان بينها و بين المسمّيات مناسبة ذاتيّة لم تكن فى الاسماء المؤلّفة من الحروف اوفق للمناسبَة من اسم الرتبة الاولى لما بين الثانية و بين اسم الاولى من اتّحاد الجهةِ فسمّاها باسم الاولى كما سمّى شعاع الشمس باسم الجرم و لمّا كان كل مرتبةٍ منه بالنسبة الى الّتى قبلها كشعاع الشمس بالنسبة الى الشمس سمّى كلّ رتبةٍ باسم ما قبلها فلمّا اتّحد اللفظ فى جميع المراتب توهّم بعض الناسِ ان ذلك من باب الاشتراك المعنوى و ليس كذلك لان المعنوى يكون بوضعٍ واحدٍ و اللفظى يكون باوضاعٍ متعدّدة و لكن ذلك المتوهم لم يكن قبل المراتب فلمّا وُجِد بعدها وَجَد الاسم الواحد يطلق على كلٍّ منها فقال انها بوضعٍ واحدٍ و ليس كذلك لان المراتب بينها مُدَد متطاولة و لم يوضع الاسم حين وجدت المرتبة الاولى لها و لغيرها مما لم يوجد ليكون من الاشتراك المعنوى بل يوضع لها

خاصّة فاذا وُجِدت مرتبة أُخْرَى بعدها و اعتبرها الواضع و وجد فيها مناسبة ذاتية بنسبتها بينها و بين الاسم الذى وضع للاولى وضع ذلك الاسم عليها بوضع جديدٍ لان الاسماء صفات المسمّيات و لاتوجد الصفات قبل الموصوفات و امّا من جعل الوضع بالاشتراك المعنوى فلزعمه ان الوجود شيء واحد وضع له الاسم على تلك الحقيقةِ و المراتِبُ المتكثرةُ انّما هى من تنزلاته و هذا القول يعلم صحّته و فساده بمعرفة الوجود هل هو على ما قلنا ام على هذا القول و يعلم الحقّ من احاديث اهل البيت عليهم السلام الذين اشهدهم الله خلق السمٰوات و الارض و خلقَ انفسهم و اتّخذهم اعضاداً لخلقه و انا اشهد انّ الحق لهم و معهم و فيهم و بهم.

و قوله «ضرورة ان المعلول لايساوى علته» صحيح و هو يدل على ان المعلول لم يكن من سنخ العلة و ان كان قد يكون فى نوع رتبتها كما لو كانت العلة جسما و المعلول جسما فان العلة و ان كانت من نوع المعلول لكنها لاتكون فى رتبته الشخصيّة و لو كان من سنخ العلة لكان مساوياً لها فى الحقيقة و يجرى عليه لذاته كل ما يجرى عليها لذاتها و كذلك الفائض لايكافئ الفيض كما لايكافئ المفيض و لو اريد بالفيض هنا المصدر اى المُفَاض لكان مكافِيئاً (مكافئا ظ) له بل الفيض هو الفائض.

و قوله «فظهر انّ الواجب الوجود تمام الاشياء و وجود الوجود» و تمام الاشياء يعنى انه ظهر من قوله انه تعالى تمام الاشياء بذاته و انه وجود الوجود الممكن فيلزمه ما قال سابقاً ان وجود الشيء هو حقيقته و هو متّحد بماهيّته فى الخارج فيكون الواجب حقيقةَ وجودِ زيدٍ و متّحد بماهيته لانه مقتضى ادلته السابقة لانّها لو صحّت جرت هُنا على دعوى انه تعالى وجود الوجود و ظهر من قولنا بطلان جميع الوجوه التى اعتقد انّها سرّ العلوم و انها لم تكن من انظار الحكماء البَحْثيّة و لا الخيالات الصوفيّة و لم يخالف حرف من قوله شيئا من تلك الانظار و لا تلك الخيالات لا حول و لا قوّة الّا بالله العلى العظيم.

قال: «المشعر السادس - فى ان واجب الوجود مرجع كل الامور اعلم ان

الواجب بسيط الحقيقة و كل بسيط الحقيقة فهو بوحْدَتِهِ كل الامور لايغادر صغيرة و لا كبيرة الّا احصاها و احاط بها الّا ما هو من باب الاعدام و النّقائص».

اقول: اخذ يقرّر انّ الواجب عز و جل كلّ خلقه لانه لو لم يكن كلّ الاشياء لكان معه غيره و حيث كان بسيطاً لم يتميّز بحدودٍ و مشخّصاتٍ لان ذلك حال المركب و انما يتميّز بنفي غيره فيكون نفي غيره مأخوذاً في مفهوم ما يتميّز به و يكون حينئذٍ مركباً ممّا به هو و مما به هو ليس غيره و يلزم من عكس نقيض ذلك انه كل الاشياء على ما يذكر من تقريره و لو قال سائل ما المانع من كونه مركّبا ممّا به هو و ممّا به هو ليس غيره لقال المانع الدليلي (الدليل. خ ل) القطعي على حدوث المركّب و لو قال في جوابه ذلك للسائل لقيل له انه اذا كان كل الاشياء لزم ما هو اشنع من ذلك لانه لو كان مركّبا كان مركّبا من شيئين من اثباته و نفي ما سواه و اذا كان هو كل ما سواه كان عبارة عن الاشياء لانه ليس هو و الاشياء بل هو الاشياء فينقسم اليها فاذا كان قد تكلّف المصنف تعديلَ كلام يكون كالدليل ليتخلّص مما يلزمه فقد وقع فيما هو اعظم مما فرّ منه مع كثرة ما يلزمه حيث فرّ من التركيب من اثنين و التجأ الى التركيب من كلِ شيء بل ليس هو شيئا غيرها كما قال الشاعر:

و المستجير بعمروٍ عند كربتهِ

كالمستجير من الرّمضاءِ بالنّارِ

و الوحدة التي يشير اليها لايلزم منها كونه كل الاشياء بل يلزم منها انه هو لا غيره و الاية الشريفة لاتدلّ على مدّعاه لا بظاهرها و لا بتأويلها امّا ظاهرُها فلانه انما يدل على ما تدلّ عليه الايات الاخر من كون المراد بالمحيط هو كتابه لا ذاته و القرآن يفسّر بعضه بعضاً فيكون معنى الجميع واحداً و هو انه سبحانه احصى كل الاشياء في كتابه و هو علمه الحادث اعني اللوح المحفوظ على الظاهر و الامام سيد الوصيّين صلوات الله عليه على الباطن و الآية هو قوله تعالى و قالوا مال هذا الكتاب لايغادر صغيرة و لا كبيرة الّا احصاها و المراد بهذا

الكتاب اللوح المحفوظ او كتاب الاعمال او الاكبر فانه يأتي كل شخص بكتابه الذى كتبه الملكان الحافظان من اعماله فيجد كل ما عمل من خير و شرّ محضراً او يقرأ عليهم الكتاب الاكبر بلفظ واحدٍ و يطابِق جميع كتب الخلائق على اختلافها فيقع صوته على كل كتاب بما فيه لايخالف حرف حرفاً مع شدة اختلافها و كثرة تباينها و على الباطن ان الامام عليه السلام الذى هو كتاب الله الناطق يقرأ على الخلائق قراءة واحدة بلسانٍ فيقع على الكتب كلّ بما فيه و على التّفسيرين قوله تعالى هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انّا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون.

و امّا تأويلها فلان شرط التأويل الذى يسوّغه و يصرفه عن ظاهره هو ان لّايكون المعنى المستنبَط مخالفاً لما فى نفس الامر و امّا اذا قام الدليل على بطلان معنىً لم يَجُزْ تأويلُ آيةٍ من القرآن على تصحيح ما ابطله الدليل الحق لانّ التأويل على خلاف الظاهر فلايصار اليه الّا بدليل قطعى صارفٍ عن الظاهر او مجوّزٍ للانتقالِ اليه و الايات المفسّرة للعلم الذى اشير اليه فى تلك الاية كثيرة مثل قوله تعالى حكاية عن سؤال فرعون و جواب موسى عليه السلام قال فما بال القرونِ الاولى قال علمها عند ربّى فى كتابٍ لايضلّ ربّى و لاينسى فقال تعالى علمها عند ربّى فى كتابٍ و لم يقل فى ذاته كما يراه المصنف و اتباعُه و كذلك قال تعالى قد علِمنا ما تنقص الارض منهم و عندنا كتاب حفيظ اى حافظٌ لعلمنا بها و هو اللوح المحفوظ او كتاب الاعمال او الامام عليه السلٰم و الاخبار فى هذا المعنى لاتكاد تحصى كثرة.

و قول المصنف قيل فيه: ان قوله هو كل الاشياء احتمالات الاول انه تعالى كل واحدٍ واحدٍ من الاشياء بمعنى ان كل واحدٍ واحد منها من حيث هو كذلك عينه و هو باطل قطعاً و الّا لزم ان يكون كلّ منها واجب الوجود على ما اخذه فى الدليل من انه تعالى بسيط الحقيقة ينافيه الثانى ان يكون المراد ان المجموع من حيث المجموع من الاشياء عينه تعالى و هو كالاول باطل كما لايخفى فالحق ان يقال ان المراد انه جامع لجميع مراتب وجودات الاشياء

بمعنى انه لايكون سبب شيء ينهي (ينتهي. خ‌ل) عنه و لكن بنحوٍ اشرف اى مع سلب جميع نقايئصها(نقائصها ظ) فالواجب كلّ الاشياءِ بهذا المعنى فالكل يحتمل المعنيين بالمعنى المذكور، انتهى كلامه و هو الملا احمد المذكور في تعليقاته و قد ابطل الاحتمالين الاول و هو صحيح فانهما باطلان و امّا الاحتمال الثالث الذى يذهب المصنف اليه و اتْباعه و اختاره هو مِن ان المراد بقولنا كل الاشياء انه تعالى عين وجودات الاشياء مع تخليصها عن جميع نقائص الحادثات من حدودها و صفاتها و هو معنى قولهم بنحوٍ اشرف و لذا اجمله فى قوله: و الحاصل ان الواجب من حيث هو واجب واجب، يعنى بهذا اللحاظ مشتمل على تلك الوجودات حال كونها مسلوباً عنها تلك النقائِص لانها ح هى هو و لذا قال: و لكن مسلوب عنه تعالى الخ، يعنى اذا قلنا هو مشتمل عليها و عينها يكون تعالى منزّها عن تلك النقائص يريد ان المنزّه هو تعالى لا هى فهى من حيث هى محل النقائص و من حيث هو مقدّس الذات فيكون (فتكون. خ‌ل) تلك الحقيقة بلحاظ الوجوب مقدّسة و بلحاظ الحدوث مشوبة و لذا قال مسلوب عنه تعالى و لم يقل مسلوب عنْها.

و انت خبير بان هذا تمحّلات لاتسمن و لاتغنى من جوع لان سلب جميع النقائص عن تلك الوجودات انما يصح بحيث يبقى لهم منها بقيّة تكون واجبة اذا كانت تلك الوجودات ذاتها التى بها تحقّقت مشوبة من قديم و حادث فاذا طهّرت من الحدوث و صفّيت بقى ما فيها من الوجوب على نحو ما قرّر فى العلم الطبيعى المكتوم من علم الميزان و على ما ذهبوا اليه يلزمهم عدم خلو الواجب من الحدوث و الحادث من الوجوب و هم يلتزمون به فيكون الازل محلّاً للحوادث و الامكان محلّا للازل و ايضاً حقيقة تلك الوجودات ان كانت قديمةً فهو ما قلنا من اللزوم و ان كانت حادثةً فاذا اخذت تسلب عنها النّقائص لم يبق منْها شيء اذ كلها نقائص لاتنتهى الى كمالٍ ذاتىّ قطّ و انّما تنتهى الى كمالٍ مستفادٍ من الغير اقامَهُ الغير تعالى بنفسه الحادثة لانّ الاشياء منبعثة عن فعله لا عن ذاته و الايات الافاقية و الانفسية تشهد بهذا اى انه لم يبق بعد كمال التصفية

شيء الّا مما يكون مشوباً من ثابت و متغيّر ليكون السلب نافيا و مزيلاً للمتغير لا غير.

ثم قال و لكن مسلوب عنه تعالى من حيث هو واجب حدودها و نقائصها فهو كل الكل، يعنى به ما قلنا و مثاله مثل (مثال.خ ل) الخطّ اذا سلبتَ عنه الكون فى القرطاس و اليبوسة التى عرضت له و الهيئات الحرفية رجع مداداً و هذا اعتقادهم و هو عند الله باطل و معنى كلامه كما قلنا فى قوله مسلوب عنه تعالى يعنى ان سلب الحدود انما هو بلحاظ الوجوب مع ثبوتها بلحاظ الامكان و قوله فهو كل الكل، يعنى كالمداد فانه كل الكتابة مع سلب العوارض و قوله اياك اياك و ان تظن بفطانتك البتراء ان مرادنا باشتماله على الكل اشتمال الكل على الاجزاء او اشتمال الكلّى على الجزئى، و انا اقول اياك اياك و ان تفهم بفطانتِك المنكوسة غير انه يلزم من كلامهم ان ذلك اشتمال الكل على الاجزاء خاصة لا اشتمال الكلى على الجزئيّات كيف لا و هم يصرّحون بانه تعالى كالبحر و هى كالامواج و هو كالنفس و هى كالحروف و هو كالواحد و هى كالاعداد لانّ كلامهم منحصر فى احد طريقين يوصلان الى ما علمتَ:

احدهما اشتمال الكل على الاجزاء و هم اصحاب البحر و النفَس و المداد.

و ثانيهما اشتمال الشيء على اعراضه بمعنى قيامها به بحلولها فيه و هم اصحاب الثوب المتلوّن بالالوان و الماء الذى يكون ثلجاً.

ثُمَّ اَتى بما يَدلّ على انَّ مُرَادَهُ بالواجب مَع كونه كلّ الاشياء بانه كالمداد فى الحروف النقشيّة فقال: بل المراد انّه بوحدته الصِّرفة و بساطته المحضة لايسلب عنه شيء من تلك الوجودات بمعنى انّ كُلّاً منها مع سلبِ جميع نقائصها و حدودِها عنها هو عينه تعالى، هذا و قد قال فى التعليقات المذكورة: الّا انّ القول بها يعنى بكون بسيط الحقيقة كلّ الاشياء دونها اى دون القول بكون الوجودين فى الاصل مع قطع النظر عن الاغيار شيئا واحداً بسيطا من سنخ واحد من قبيلِ القول بالمتناقِضَيْنِ يعنى ان القول بالكليّة مع القول بتغاير

الوجودين قول بالمتناقضين ثم قال و العجب من المعلّم الاوّل انه قال بها فى أُثُولُوجِيَا مع القول بتخالف وجود الممكن مع وجود الواجب من حيث الحقيقة، و كذا يظهر من كلام المعلّم الثانى القول بها مع قوله بذلك التخالف اللهم الّا ان يقال المراد بالتخالف ما مرّ من المصنّف سابقا من توجيه كلام المشّائين فح لا اشكال فتذكر انتهى.

و هذا ظاهر فى توافق اقوالهم على هذا المذهب المخالف لمذهب الائمة عليهم السلام الّا ان الذى ليس له غور فى مذهب محمد و آله صلى الله عليه و اله قد يميل الى اقوالهم لانهم يوجّهون كلام الله و كلام اَوْلِيائه عليهم السلام على وفق مذهبهم و لتصغى اليه اَفْئدة الذين لايُؤمنون بالاخرة و ليرضوه و ليقترفوا ما هم مقترفون و لهذا قال فى التعليقات المذكورة تبعاً لهم فى التأويل قال: و ليعلم ان الايات الدالّة على هذا المطلب على طور فهمِه كثيرة منها قوله تعالى و الله واسع عليم و منها قوله الا انّه بكل شىء محيط و منها قوله هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن، الى اخر ذلك من الايات و فى كلمات المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين اشارة الى هذا كما هو ظاهر عند مَن تتبّع كلامهم كقول ابى‌عبدالله الحسين عليه السلٰم فى دعاء عرفة ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك، فانّ فيه دلالةً على هذا على طريقته انتهى.

فانظر رحمك الله الى ما فى مأخذ هذا التأويل من عجيب العدول عن الصواب فانّه اذا اوّل قوله تعالى و الله واسع عليم بان ذاته لبساطتها واسعة حتّى شمِلَتْ كلّ الاشياء كان المراد من هذه السعةِ المعنى المدرك بان تكون منبسطةً على الاشياء انبساط امتدادٍ او محيطة بها احاطة الكرة او انبساط المادة المطلقة على حصصها المتميّزة بالصور او الفصول كانبساط الجنس على حصص انواعه و الخشب على خشب السرير و الباب و السفينة فامّا احاطة الكرة و انبساط الامتداد فانهم يمنعونه فى القول و ان كان لازماً لهم فى ما ارادوا و امّا انبساط المادة المطلقة و الجنس فانهم يتعقّلون دعواهم على هذا النحو و راجع كلام المصنف فى ما سبق فى ذكر ارتباط الوجود بالماهية قال: لان الارتباط بينهما

اتحادی لا کالارتباط بين المعروض و عارضه و الموصوف و صفته بل من قبيل اتصافِ الجنس بفصله فی النوع البسيط عند تحليل العقل ايّاه اليها من حيث هما جنس و فصل لا من حيث هما مادة و صورة عقليّتان انتهی ، و هو يشير الی الوجود الذی هو من سنخ الواجب و قال قبل : و يظهر لك ايضا انه كيف يصدق القول بكون حقيقة الوجود مع كونها متشخِّصةً بذاتِها مختلفة الحقائق بحسب اختلاف الماهيات الامكانية المتّحدة كلّ منها بدرجة من درجاته و مرتبةٍ من مراتبه سوی الوجود الحق الاول الذی لا ماهيّة له الخ ، يشير الی ان تلك الحقيقة الواحدة البسيطة المتشخّصة بذاتها لها مراتب اعلاها الوجود البحت الحق الذی لايشوبه شیء يعنی به الواجب تعالی و فی كل هذه العبارات يلزم منها القول بالكليّة مع القول بالتخالف فيما هو من سنخ الواجب و فرد من تلك الحقيقة التی انما تطلق عليه تعالی عندهم و كلّ هذه التی يشيرون اليها فهی من صفات الحوادث المدركة المشاركة لها فی معنی الاتّحاد و الاختلاف و تنزل المراتب و امثال ذلك مما هو من احوال الحوادث . و امّا قوله تعالی هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن فعلی ظاهرها انّ اوّل الاشياء لايصدق علی اوسطها و اخرها فلايكون كلّا و اخرها كذلك و ان لوحظ الاتحاد بين الصفتين كما هو الحق لم يشملا الاوسط و امّا الظاهر و الباطن فليس فی دلالة ظاهرهما ما يشمل المدّعی و علی تأويلها فلايجوز لما قلنا سابِقاً اَنَّ دلالة التأويل لما هو خارج عن ظاهر الوضع اللّغوی انّما يجوز فيما لم يقم الدليل الصريح القطعی علی خلافه و لم يلزم منه التباس و لا اضلال فلا يصار اليه فی مقام المنع منه اذ لقائل ان يقول ليس فی الاية و لا فی التی قبلها اثر من دلالةٍ علی المدّعی من الوجوه .

و امّا ما نقل عن الحسين بن علی عليهما السلٰم فی دعاء عرفة من قوله : ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتّی يكون هو المظهر لك متی غِبتَ حتّی تحتاجَ الی دليلٍ يدلّ عليك و متی بعدتَ حتّی تكون الاشارة هی التی توصل اليك فمن معانيه انه عليه السلٰم يقول ايكون لغيرك ظهورٌ لم يكن مستفاداً منك بان يكون ظهور الغيرِ من نفسه او من غير الله او يكون المعنی ان ظهور الغير لك

و فى قبضتِك و ملكِك و على ظاهر الكلام الذى صاروا اليه يكون المعنى انّكَ اظهر من كلّ شىء لان ظهورَ كلّ شىءٍ انّما (هو . خل) اثرُ ظهور فعْلِكَ فظهور كلّ شىءٍ اَثَرُ اَثَرِ ظُهورِك و انت اظهر من كلّ شىءٍ لانَّكَ ظهرتَ بكلِّ ظَاهرٍ فكلُّ ظَاهرٍ هو و ظهورُهُ فى الحَقيقة ظُهورُكَ و اَنْت اظهَرُ مِن كلِّ شىءٍ لانّ مَنْ لَايظهر بذاتِهِ و انّما يظهر بمَنْ سِوَاهُ اظهر ممن ظهر به و هو مَن سِواهُ و كونُ نفسِ الغير و نفس ظهوره فى كل مرتبة من مراتب الاكوان نفْسَ ظُهُورِه عز و جل لايلزم منه كونه تعالى ظاهراً بذاتِهِ كما توهَّمَ مَنْ جَعل المجْعُول منْ سِنخ الْجاعِل او نفس الجاعل مع قطع النَّظَرِ عن حدود الجعلِ و الانْجِعَال او مَن جعل ظهور الغير و الغير هو ظهوره بذاته بمعنى ان ذلك الغير و ظهوره هو ظاهره عز و جل لما فى هذه الوجوه من المفاسدِ امّا ما فى الاوّل فظاهر كما سمعتَ مراراً وَ امّا الثّانى فَاَشْنَعُ وَ امّا الثالث فان معناه ان الوُجود حقيقة واحدة فيها لُبٌّ هو الواجِب و هو الرُّوحُ و كلّ ما سواهُ جسده و قشره و منهم من جعل النسب بينه و بين من سواه و النسب بين بعض السِّوَى الى بعضٍ شيئاً وَاحِداً.

قال الشيخ محمد بن ابى جمهور الاحسائى فى المجلَى: و لبعض اهل هذه الطريقة فى معنى العالم طريقة اخرى و هى قولهم العالم هو الظّلّ الثانى (الفانى . خل) و ليس هو الّا وجود الحقّ الظاهر بصور الممكنات فلظهوره بتعيّناتها سُمِّى باسم السّوى و الغير باعتبار اضافته الى الممكنات اذ لا وُجودَ للممكن الّا مجرّد هذه النسبة و الّا فالوجود عين الحقِ و الحقُّ هويّةُ العَالم و رُوحُه و هذه التعيّنات فى الوجود الواحد احكام اسمه الظّاهر الذى هو مجلى لاسمه الباطن و لهذا قالوا العالم غيبٌ لم يظهر قطّ و الحق تعالى هو الظاهر ماغاب قطّ و اهل الظاهر على عكس ذلك فيقولون العالم ظاهر و الحق تعالى غيبٌ فيهم و كل هؤلاء عبيد السوء و قد عافَى الله تعالى بعض عبيده من هذا الداء و الحمد لله الى ان قال بعد ذلك: فالعوالم على اختلافها باللطافة و الكثافة و الجسميّة الحسّيّة المثاليّة و النفسيّة و العقليّة و اللّاهوتيّة محيط بعضها ببعض الاعلى بالادنى و الاشدّ نوراً بالاضْعَف و الالطف بالاكثف على الوجه

المذكور و الترتيب اللطيف لا تباين بينها فكان المجموع عالماً واحداً مركّباً من اعضاء و آلاتٍ و هيئات كثيرة مشتملاً على قُوىً من الروحانيات لاتتناهَى يبتدئ من العلة الاولى الذى هو (التى هى . خ ل) اشدّها لطفاً و صفاء و هو النور المحض القاهر لجميع الموجودات و ينتهى الى ما يقابله من الكثافة و الظلمة و الغلظة و هى الارض وَ العوالم الباقية تترتّب فيما بينهما و كلّما قرب الشيء الى البارئ تعالى لطف و صفا و طَفَا و نفذ فى سائر العوالم و غابَ عن الحسّ و كلّما قرب من الارض كثف و غلظ و رسَب و ظهر للحس انتهى ، فتأمل مراد هؤلاء فان العالم عندهم شخص واحد روحه هو البارئ تعالى و جسدُه ما سواه فاىّ مفسدةٍ اعظم من هذا و اىّ تجسيم (تجسم . خ ل) ابلغ من هذا و مثل هذا قول الملا محسن الكاشانى فى الكلمات المكنونة حيثُ قال و الذّات واحدة و النقوش كثيرة فصحّ انّه ماوجد شَيْئاً الّا ذاته و ليس الّا ظهورُهُ .

و قوله «الّا ما كان من باب الاعدام» اقول ان كان تعالى لم يكن كلّ شيء حتّى الاعدام فلايصحّ دليلهُ الاتى الذى يلزم منه على دعواه التركيب من شيء و مِنْ ليسَ شيءٌ و ان صح دليلُه بطل قوله هذا اعنى الّا ما هو من باب الاَعْدام لانّا نقول الاعدام من الاشياءِ و انّها مخلوقة كما قال الصادق عليه السلام حين سأل السائل عن الشيعة فقال اختلفوا فقال فيم اختلفوا قال اختلف زرارة و هشام فى النفى فقال زرارة النفى ليس بمخلوقٍ و قال هشام النفى مخلوق فقال عليه السلام قل بقول هشام فى هذه المسألة نقلته بالمعنى رواه المجلسى فى البحار و امّا على قول المصنّف بانها ليست شيئا فنقول له ان كانت اشياء مخلوقة لم يصح الاستثناء لعدم جواز الترجيح من غير مرجّح و ان كانت غير مخلوقة كان عدم الاستثناء اولى لانّها بالدخول فى الكليّة اولى من الحادثة اذ كونه كل اشياء قديمة اولى من كونه كل اشياء حادثة الّا ان اراد بانّ الاشياء ليست مجعولة و انّما المجعول ظهوراتها كما قيل فى باب البداء انّما هى اشياء يبديْها لايبتديئها(يبتدئها ظ) فتكون ح متساويةً و ان كانت ليست شيئا اصلاً فلايضرّ كونه مجموع هو كذا ليس كذا كما لايضرّ انه كل شيء الّا ما كان من قبيل

الاعدام اذ ليست شيئا و اِلّا لكان كُلّها اذِ الاَعْدامُ و النقائص لاتخلو مِنْ اَن تكون شيئا تتغيّر النِسَبُ بضميمتها اوْ لاتكون شيئا يتغيّر الحال بضمِّها و بعدمه.

قال: «فانك اذا فرضتَ شيئا بسيطاً هو ج مثلاً و قلتَ ج ليس ب فحيثيّة انّه ج اِنْ كانت بعينها حيثيّة انّه ليس ب حتى تكون ذاته بذاته مصداقاً لهذا السلب فيكون الايجاب و السلب شيئا واحداً و لزم ان يكون كل من عقل الانسان مثلا عقل ليس بفرسٍ بان يكون نفس عقله الانسان نفسَ عقله ليس بفرسٍ لكن اللازم باطل فالملزومُ كذلك فظهر و تحقّق انّ موضوع الجيميّة مغايرٌ لموضوع انه ليس ب و لو بحسب الذّهنِ فعلم ان كل موجود سُلب عنه امر وجودى فهو ليس بسيط الحقيقة بل ذاته مركّبة من جهتين جهة بها هو كذا و جهة هو بها ليس كذا فبعكس النّقيض كل بسيط الحقيقة هو كلّ الاشياء فاحتفِظ بهذا اذا كنتَ من اهله».

اقول: قال «فانك اذا فرضتَ شيئا بسيطاً هو ج مثلاً و قلتَ ج ليس ب» اقول بان يكون مفهوم هو ج ليس ب معاً مصداقه معنى ج و لهذا قال «فحيثيّة انه ج ان كانت بعينها حيثيّةَ انَّهُ ليس ب حتّى تكونَ ذاته» اى ذات ج «بذاتِهِ مصداقاً لهذا السلب فيكون الايجاب و السَّلب معنى وَاحِداً» فتكون ذات ج مصداقاً للمجموع منهما و لذاقال «و لزم ان يكون كلّ مَنْ عقل الانسان عقل ليس بفرَس بان يكون نفس عقله الانسان نفس عقله ليس بفرسٍ» قال «لكن اللّازم باطلٌ» لانه اذا لزم من عقل الانسان عقل ليس بفرس كان مصداقه مركبا لوجوب المطابقة بين المصداق و ما صدق عليه «فكذلك الملزوم» اى بَاطِل بدليلِ بطلانِ لازمِهِ لِاَنَّ الملزوم اعنى الصادق هو الاسم المركّب من الايجاب و النفى اَقولُ و انْتَ خبير بانّ هٰذَا التّقريب الّذى ذكر المُصَنِّف انّما يعقل فى بَسَايئطِ (بسائط ظ) الحوادث لِانّها هى ذوات الحيثيات و الجهات المختلفات و الاعتبارات المتعددات و امّا القديم عز و جل فما يفرض من شىء من الاعتبارات و الحيثيات فهى حدود ما سواه ففى المثال الذى ذكره لو اريد به بيان حال الازلِ عز و جلّ و تعالى عن ضَرْب الامثال هُوَ ج فاذا قلتَ هو ج لَيْس ب يكون النفى و

نسبته الى ج قَيْدانِ لِب لانّه هو المقيد بالنّفى و الصّفة له و هو المنسوب و النسبة له و امّا ج فهو مبرَّأ عن قيد النّفى و عن نسبة ب اليه و المصنف فرض الواجب فى الامكان حتى قرنه بب الممكن و هو تعالى منزّهٌ عن الفرض و عن الامكان او فرض الممكن فى الازل و كذلك اذا كان الازل مقروناً بالحوادث فى محالّها كان من جملتها و يجرى عليه احكامها ففى الحقيقة كل كلام المصنف من اوّله الى اخره فى الحوادثِ و ان تلفّظ بعبارات (بعبارة. خ ل) القدم و العبارة لاتغيّر المسمى عن مرتبته كما كان المشركون سَمَّوْا هُبَلاً اِلٰهاً و هو حَجر مَنْحوتٌ و لم تكن تسمِيتهم له بذلك جعلَتْه اِلٰهاً و قدْ قُلْنَا سابقا ان الفرض و التمثيل و الاحتمال و الاعتبار و امثال ذلك كلّها من احوال الحوادث فلايصح فرضها فى احوال القِدم فكيف يكون هو كذا ليس كذا يجرى فى الازل و لذا قال الرضا عليه السلٰم كنهه تفريق بينه و بين خلقه و غُيورهُ تحديدٌ لما سواه .

فقوله عليه السلام غيوره تحديد لما سواه هو معنى انّ قولك هو ج ليس ب لايصح فرضه لان الفرض و القيد و النسبة من صفات الحادثات فلاتجرى على القديم تعالى بل هى تحديد للحوادث كما قلنا ان ليس ب قيد لنفسه و هو ب و كذا النسبة و الفرض و لقد سألنى الاخوند ملا محمد الدامغانى العمروانى ايده الله عن مسائل هذه المسألة احداها فاجبته و انا احبّ ايراد جوابى له هنا :

قال سلمه الله فى كلامه : عن كيفيّة معنى بسيط الحقيقة كلّ الاشياء و ما هو الحق فيه عندكم فان اقاويل العلماء فيه مختلفة و الاشكالات الواردة على كل قولٍ منها متكثّرة ، الخ .

اقول اعلم ان هذه المسألة اصلها باطل لان مبناه على الاوهام و التخيّلات بغير علم و لا هدى و لا كتابٍ منير و لقد سألتُ بعض الفضلاء القائلين بها فقلتُ له مَنْ بسيط الحقيقة قال هو ذات الله تعالى ، و اعلم ان الملّا صدرا الشيرازى من القائلين بها و قد ذكر فى المشاعر اصل دليل هذه المسألة و انا اورده بلفظه بتمامه : قال فى ان واجب الوجود مرجع كل الامور ، اعلم ان الواجبَ البسيطَ الحقيقة و كلُّ بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الامور لايغادر صغيرة و لا كبيرة

الّا احصاها و احاط بها الا ما هو من باب الاعدام و النقائص فانك اذا فرضت بسيطا هو ج و قلتَ ج ليس ب فحيثيّة انه ج ان كانت بعينها حيثيّة انه ليس ب حتى يكون ذاته بذاته مصداقا لهذا السلب فيكون الايجاب و السلب شيئا واحداً و لزم ان يكون من عقل الانسان ليس بفرس ان يكون نفس عقله الانسان نفس عقلِهِ ليس بفرسٍ لكن اللّازم باطل فالملزوم كذلك فظهَر و تَحقّق ان موضع الجيميّة مغاير لموضع انّه ليس ب و لو بحسب الذهن فعُلِم ان كُلَّ موجودٍ سُلِبَ عنه امرٌ وجوديٌّ فهو ليس بسيط الحقيقة بل ذاته مركبة من جهتين جهة بها هو كذا و جهة هو بها ليس كذا فبعكس النقيض كل بسيط الحقيقة هو كل الاشياء فاحتفظ بهذا اذا كنتَ من اهله انتهى، و قال فى اول الكتاب فى ذكر ما يتوقّف عليه اى على معرفة الوجود الى ان قال: و مسألة ان البسيط كالعقل و ما فوقه كلّ الموجودات، الخ.

و الحاصل ان مذهبه و مذهب كثيرٍ منهم متّفِقٌ على ان البسيط يكون هو كل من دونه و من معه و نحن نتكلم على دليلهم على هذه الدعوى: قوله «اذا فرضتَ بسيطاً هو ج مثلا و قلتَ ج ليس ب فحيثيّة انه ج ان كانت بعينها حيثيّة انه ليس ب» فيه ان حيثيّة ج ليست حيثيّة انه ليست ب، امّا اوّلا فلان المفروض ان هذا البسيط بسيط مطلق من كل جهة و اعتبار حيثيّةٍ تنسب اليه باطل لان الحيثيّة جهة التميز و هى غير الذات فى نفس الامر و فى المفهوم و مطلق التغاير و الاختلاف لايجرى على البسيط المطلق و لا على ما ينسب اليه و يوصف به و امّا ثانيا فلان حيثيّة انه ج اثبات و حيثيّة انه ليس ب نفى و لايجتمعان فى انفسهما و لا فى غيرهما الّا مع فرض تجزئِه و اختلاف جهته على ان مسمّى الاثبات موجود و مسمّى النّفى مفقود فلايسمّى بهما واحد و ما ورد فى ذكر الصفات السلبيّة فليست فى الحقيقة صفات له تعالى و انّما هى صفات تنزيهٍ يُؤتى بها لنفى الغير لَا لاثباتِ صفةٍ له فان كلّ ما ليس ذاته فهو محدود بالنفى و التشبيه كما قال الرضا عليه السلام: كنهُه تفريق بينه و بين خلقه و غيوره تحديد لما سواه، فكلامه فى الظاهر مطابقٌ لما قلنا لانه ابطل ان يكون

البسيط مركبا من الموافق و المنافي و لهذا قال «يكون الايجاب و السلب شيئا واحداً و لزم ان يكون مَن عقَل الانسان ليس بفرسٍ اَن يكون نفسُ عقله الانسان نفسَ عقله ليس بفرس لكن اللازم باطل و الملزوم كذلك فظهر و تحقق ان موضع الجيميّة مغاير لموضع انه ليس ب و لو بحسب الذهن» و هذا الكلام موافق بحسب الظاهر لكن في الحقيقة هذا غير موافق لانه يفرض حصول البسيط مع الغير في صقع واحدٍ و الحاصل مع الغير لايكون بسيطاً مطلقا بل اضافيّا و الاضافي انّما يُسلب عنه المغاير الذي لم يتقوّم به و اما ما يتقوّم به فلايسلب عنه لانه سلب لِكُنهِهِ و مرادنا ان البسيط الذي يفرض معه ما يصح سلبه عنه هو الاضافي بمعنى انّه محصور في غير ما يُسلب عنه فيتحدّد بسلب الغير و اما البسيط المطلق فلايمكن فيه ذلك الفرض و ليس امتناع ذلك الفرض لئلّاتتركب ذاته بل ليس معه في صقعه غيره لا في الخارج و لا في الذهن و لا يصح الفرض و الامكان و الاحتمال و التجويز لانها كلها في الامكان ليس في الازل منها شيء و لو كان الغير و السِّوى حِصَصاً من البسيط مُيّزت بالحدود لكانت اذا ازيلت الحدود اتّحدَتْ بكُلِّها او كُلِّيّها كما هو مبنى اعتقاد القوم في هذه المسألة على هذا و لهذا يقولون كلّ الاشياء يعني ان البسيط اذا أُزيلت حدود الاشياء المنسوبة اليه اى ازيلت عنها حين النسبة حدودها كان هو كلّها فالاشياء اشياء بحدودها و البسيط كُلٌّ بلا حدودٍ و ذلك كالمداد الذي كتبت منه هذه الحروف اذا ازيلت عنها حُدودُها اجتمعت مِداداً بسيطاً كما هو شأن الموادّ الكلّية و هذا مذهب الصوفية القائلين بانّ الوجود شيء واحد بسيطٌ لا كثرة فيه و الاشياء المتكثرة كلّها مركّبة من وجود هو الواجب تعالى و من ماهيّة هي الحدود الموهومَة و قول هؤلاء قول اولئك بلا اختلافٍ لا في اللفظ و لا في المعنى.

فقوله «فعلم ان كلّ موجودٍ سُلِبَ عنه امرٌ وجوديّ فليس هو بسيط الحقيقة» فيه ما قلنا فان قوله سلب عنه اذا فرض كونه بازائه في صقعه و ناحيته بل اقول سُلِبَ عنه امرٌ وجودي او عدميّ لان السّلب فرع الايجاب و الثبوت و لو

لم يفرض شيء مطلقا لماجاز فرض السلب و لا امكانه و احتماله و تجويزه و كل شيء فرض عنه السلب او جُوِّز اَوِ احْتمل ذهناً او خارجاً فهو حادث مركّب من جهةٍ هي وجهه من فعل صانعه و من جهةٍ هي انيّته و قابليته لا يمكن ان يكون حادث بدون هذين الجهتين فقوله «فهو ليس بسيط الحقيقة بل ذاته مركبة من جهتين جهة بها هو كذا و جهة هو بها ليس كذا» و انا اقول بل ذاته مركبة من اربع جهات جهة من ربّه و جهة من نفسه و جهة هي انه وحده و هي جهة بها هو كذا كما قال و جهة هو انه ليس غيره و هي جهة هو بها ليس كذا فهو مركب من اربع : جهة انه اثر فعل الله و جهة انه هو و جهة انه وحده وَ جهة انه ليس غيره فهذه العبارة بيان الاولى فقوله «فبعكس النقيض» و هو عكس نقيض كل موجودٍ سُلبَ عنه امر وجوديّ فليس هو بسيط الحقيقة و هو على طريقة القدماء و هي ان تجعل نقيض التالي اوّلا و نقيض الاول ثانيا فنقيض التّالي بسيط الحقيقة مصدّراً بكلمة كلِّ لانها سور الموجبة الكلّية و نقيض الاوّل موجود لايُسلب عنه امر وجودي فعكس النقيض هكذا كل بسيط الحقيقة موجود لايسلب عنه امر وجودي فلمّا كان في عكس النقيض يكون عكس السالبة الجزئيّة مثل ليس بسيط الحقيقة موجبةً كلّيّة كان عكسها كل بسيط الحقيقة و عكس الموجبة الكلية مثل كل موجود سُلِبَ عنه امر وجودي سالبة جزئيّة كان عكسها موجود لايُسْلَب عنه امر وجودي و المعقودة منهما كل بسيط الحقيقة موجود لايُسلَبُ عنه امر وجودي فحكموا بان كل شيء هو بسيط الحقيقة كالعقل الكلي و ما فوقه كالواجب تعالى موجود لايُسلَبُ عنه امر وجودي فهذا وجه دليلهم و قد ذكرنا في كثير من رسَائلنا و في كثير من مباحثاتِنا بان دليل المجادلة بالتي هي احسن مثل هذا الاستدلال لايُعرف به الله سبحانه لانه مبني على دلالات الالفاظ بما يفهمونه بافهامهم القاصرة و على المفاهيم الاصطلاحية بما ادركته عقولهم الحاسرة و الاعتماد في معرفة المعارف الالهية و الحقائق الرّبانيّة على امثال هذه تجارة خاسرة و انما الاعتماد في معرفة تلك الاسرار الخفيّة و الحقايئق(الحقائق ظ) الغيبيّة على دليل الحكمة الذي بصره

بنور الفؤاد الذى هو نُور الله فى العباد و هو التوسم الكاشف للحجب الشّداد.

و بيان فساد ما قالوا و حلّ ما عقدوا من هذه المقدمة بدليل الحكمة الذى يوصل الى نور العلم بالعيان لا بالخبر هو اَن نقول ان حكمهم بهذه الكليّة هل هو صناعى ام عيانى فان كان صناعيا و هو ينطبق على الامر الواقعى القطعى العيانى فهو حق و الّا فلا فان قولك فيه لو سألتك عنه انا اقطع بثبوت مدلوله الذى هو المدّعى فانا اقول لك العقل الكلى بسيط مطلق ام اضافى فان قلتَ اضافى لم تصح فيه دعواك لانه مركب بالنسبة الى ما فوقَهُ و ان قلتَ انه بسيط حقيقى قلتُ لك فهو اذاً ليس بمخلوقٍ لان المخلوق قد قام على تركيبه الدليل نقلا و عقلا اما النقل فما فى اية النور و قد ذكر كثير من المفسّرين بان قوله تعالى مثل نوره هو العقل الكلى و ظنى انّ ممّن ذكر هذا الملا صدرا فى رسالته فى تفسير هذه الاية الشريفة و فيها يوقد من شجرة مباركة الى ان قال يكاد زيتها يضيء و لو لم تمسسه نار فاخبر بانّه من دهنٍ و نارٍ و قول الرضا عليه السلٰم: ان الله سبحانه لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته دون غيره للذى اراد من الدلالة عليه، و الاخبار مشحونة بما يدل على ذلك و امّا العقل فقد اتفقت كلمة الحكماء على ان كل مخلوقٍ لا بد و ان يكون له اعتبار من ربّه و اعتبار من نفسه فاذا لم يكن بسيطا فى حقيقته فما معنى كونه كل الاشياء مما دونه لانى انما قلتُ بان دليل المجادلة بالتى هى احسن لا يُعلم منه المعرفة الحقيقية لمثل هذا بان بنوا على انه بسيط و هو مركب و اخذوا الحكم ببساطته من الاوهام و ظواهر الحملِيات و المفاهيم الوهميّة مثل هذا فلما نظروا بانه ليس له صورة كصورة النفس حكموا ببساطته من غير تدبّر و مَشَّوْا حكم البساطة باعتبار مدلولها اللفظى بان ساوَوا به ذات الحقّ، تعالى الله عما يقولون علوّا كبيراً كما ساوَوا فى حقيقة الوجود بين الحق تعالى و بين الخلق لانه تعالى موجود بالمعنى البسيط المعبّر عنه بالفارسية بهَسْتْ و الموجودات كلها موجودة بهذا المعنى فصح فى الكل الاشتراك المعنوى و مفادُه التساوى فى حقيقة الذات وَ فرّعوا على هذا كلمات الكفر و الجحود نعوذ بالله من سخط الله و امّا ذات الله عز و جل فهو بسيط الحقيقة بكل

معنى امّا نحن فنقول هكذا و نحن صادقون و امّا اولٰئك اذا قالوا بانه تعالى بسيط الحقيقة فالله يعلم انه عز و جل بسيط الحقيقة و الله يشهد انهم لكاذبون كيف يكونون عند الله صادقين و هم يقولون بان حقائق الاشياء فيه و انّ العالم كامن فى ذاته متأهل للكون و لقبوله عند وُرود كن عليه من الله تعالى فهو كامن معدوم العين موجود بالقوّة فاذا ورد عليه الامر من الله تعالى كان كائناً موجوداً بالفعل و ما بالقوّة هو المكوّن لما بالفِعل الّا انه بالله تعالى و هم ايضا يقولون بانه كل الاشياء و الكل للاشياء انما تنسب اليه بتحققها فلو لم تكن متحققة هناك لَما كان كلّها و هى لا شىء لانه لو كان كذلك للزمهم ما نفوه سابقاً لانّهم ان كانوا هناك و هو يعلم انه عنده غيره فما اكثر القدماء عند هؤلاء الجماعة و ان لم يكونوا عنده بل كانوا لا شىء بمعنى انه تعالى يعلم انه لا شىء غيره و ليس معه غيره كان قولهم بسيط الحقيقة كل الاشياء مفاده بسيط الحقيقة كلّ لاشىء فيكون قد اثبتوا ما نفوا فيكون مركبا من شىء و لاشىء و هم ايضا يقولون ان حقائق الاشياء صور علميّة غير مجعولة فان كانت فى الازل فليس بسيط الحقيقة و ان كانت خارجة عن الازل فهى حادثة و الخيار لهم ان شاؤوا ان يقولوا هو خلقها او هى خلقت نفسها اوْ لها ربّ غيره خلقها سبحانه سبحانه سبحانه و تعالى عما يقولون علوا كبيرا و هذا معنى جوابنا بدليل الحكمة.

و شرحه ان نقول امّا انه بسيط الحقيقة فحق لا شك فيه انه اَحَدىّ المعنى احَدىّ الذات فى نفس الامر و فى الخارج و فى الذهن لا يمكن ان يتصوّر خلاف ذلك و لا يحتمل و لا يمكن بفرضٍ و لا وَهْمٍ و لا توهّم لا اله الا هو و امّا انه كل الاشياء فهذا باطل حيث لا شىء فاذا كان فى الازل الذى هو ذاته الحق واحداً احداً صمداً لا شىء غيره و لا شىء معه و الاشياء التى جعلتموها ابعاضه و قلتم هو كلّها لا ذكر لها و لا وجود و لا تحقّق الّا فى الامكان و هو خارج الذات فكيف يكون كلها و ليست معه و ليس هو معها فى الامكان بذاته فهِىَ فى رتبة ذاته بكل اعتبارٍ لاشىء فهو اذاً كل لاشىء ذلك ما كنتَ منه تحيد و انما يجوز ان يُقال انّه كلّ الاشياء لو اجتمعت معه فى صقعٍ واحدٍ و جاز ان لا تسلُبَها

من حقيقته و انها غيره ليصح قول كلّ فمعنى قولنا ان كلامهم مبنى على الاوهام انهم لمّا فهموا بان النفى عن الشىء لو اعتبر فى مفهومه لزم التركيب و اذا كان التركيب لازماً للحدوث كان بسيط الحقيقة فاذا كان اعتبار نفيها عنه يستلزم تركيب مفهومه كان عدم اعتبار النفى مستلزماً للبساطة و يلزمه الاتّحاد به و لم يفهموا ان مقدّمتهم تستلزم عدم البساطة هكذا بسيط الحقيقة موجود لايُسْلَبُ عنه امر وجودى فبسيط الحقيقة موجود مقيَّد بعدم السّلب فليس بسيطا بل مركب لانها مثل الاخرى المنفيّة فهذه موجود لايُسلب عنه غيره و تلك موجود سلب عنه غيره فنفى السلب ان لُوحِظ فيه نفس النفى كان سلباً بحكم السلب و ان لوحظ فيه نفى النفى كان ايجاباً و هذا الايجاب ضد ذلك النفى فهو خارج عن حقيقة الذات كخروج ضدّه الذى هو النفى عنها و ان اردتَ بنفى السلب عدم التقييد كان المعنى بسيط الحقيقة موجود و هذا حكم صحيح و قضيّة صادقة و لكنهم يريدون بنفى السلب فى قولهم موجود لايُسلب عنه انه مقيّد بذلك ليثبت لهم دخول الاشياء فيه، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا فيكون هكذا بسيط الحقيقة موجود موصوف بعدم نفى الاشياء الموجودة عنه لا مطلقا فلايكون موجودا بسيطاً بل هو موجود مركب من وجود و من عدم سلب كل شىء عنه فالقضيّة التى نفوا فى المثال هى كون حقيقة مفهوم ج مركبا من مفهوم ج و سلبِ ب عنه لاستلزامه التركيب و التى اثبتوا هى كون مفهوم ج مثلا مركبا من مفهوم ج و سلبِ ب و سلبِ د و سَلْبِ هو سلب و الى اخر الحروف مادرى كيف حال هذا البسيط و اظنه مشتق من البسط و التكسير و الحاصل مختصر ما يقال عليهم ان كون الشىء كل الاشياء لايكون الّا مع حضور الاشياء فى رتبة كلّ ان كان معناه كل الاشياء بذاته فالاشياء فى ذاته و ان كان بعلمه فالاشياء فى علمه و ان كان بتسلّطه فالاشياء فى تسلّطِهِ و امّا دليلهم بانه لو لم يكن كذلك لزم التركيب فتأمّل فيما قلنا فانه اذا قالوا بهذا لزم تركيب متكرر متكثّر لان قولهم موجود لايُسلب عنه ان ارادوا تقييد موجود بلايُسْلَبُ عنه لزم التركيب الكثير و ان ارادوا عدم التقييد بطل عكس نقيضهم و بطلت دعواهم و ان ارادوا به

الاثبات فهو تقييد افحش من النفي على ان النفى و الاثبات انما يصح ذلك اذا كان المنفي و المثبت موجودين في موضع النفي و الاثبات خارجاً او ذهناً فرضاً او اِمْكاناً و تجوّزاً و توهّما بكل اعتبارٍ و انما كررتُ العبارة للتفهيم و التقرير لكل ذى قلبٍ سليم، انتهى كلامى فى جواب هذه المسألة.

و ما ذكره الملا احمد المذكور فى تعليقاته عن المصنف و عن استاذه منقوض بما ذكرنا فانه ذكر فيها قال: انّ الواجب بسيط و كلّ بسيط الحقيقة كُلُّ الاشياءِ اَمَّا الصغرى فلما مرّ فى المشعر الثالث، اقول: كونه تعالى بسيط الحقيقة بكل معنى مما لا شكّ فيه.

قال: و امّا الكبرى فلان بسيط الحقيقة لو لم يكن كل الاشياء للزم ان لايكون مصداقاً لِامرٍ وجودى اصلاً او يكون مصداقاً لامرٍ وجوديٍ و سَلبِ وجوديٍّ آخر لكن التّالى بكِلَا شِقَّيْهِ باطل فكذا المقدّم امّا بيان الملازمة فظاهر كبطلان الشق الاوّل فى التّالى، اقول: لايلزم ذلك لانه انّما يلزم لو لم يكن بسيط الحقيقة متحققا الّا اذا لم يسلب عنه امر وجودى مع وجود ذلك الامر الوجودى ليكون الحال دائراً بين اَنْ يُسلَب عنه موجود غيره او لايسلب عنه موجود غيره و هذا فى حيّز المنع و خلاف مفهوم التوحيد الخالص لان الفروض ثلاثة و الطرفان باطلان.

احدها ان يكون معه امر وجودى سلب عنه.

و ثانيها ان يكون معه امر وجودى لايسلب عنه.

و ثالثها ان لايكون معه شيء تكون به نسبة او اقتران يتعلّق بهما الايجاب او السلب لان الايجاب و السلب انّما يتحقّق خارجا او ذهناً بموجود تحصل به الاضافة فيثبت او يسلب اذ الايجاب و السلب المذكوران هُنَا لايتوجّهانِ الَى ذات بسيط الحقيقة انّما يوجّهانِ الى وجوديٍ غيره تحصل بوجوده (غير متحصل بوجود. خ‌ل) النسبة و الاضافة و اذا لم يوجد شيء لا ذهنا و لا خارجاً و لا فرضاً و اعتباراً و امكاناً لم يُوجَّها النفى و الاثبات لانّهما طرفا الفرض و المنزلة التى فيها الحقّ لا ايجاب و لا سلبَ لعدم وجود امرٍ فهو سلب مطلق

باعتبار انتفاء الموضوع فالحق بينهما فافهم معنى التوسط و قد قدّمنا انّ منافى بساطة الحقيقة مطلق اعتبار شئ في ذات بسيط الحقيقة غير ذاته سواء كان ذلك الشيء سلبَ وجوديٍ عنه او عدم سلبِ وجودى عنه اذ لم تريدوا بمن هو كل الاشياء مجردَ موجود بسيط بل تريدون به بسيطاً لم يسلب عنه امر وجودى و هذا قيد غير ذات البسيط اخذ فى مفهومه كما اخذ فى مفهومه موجود سلب عنه امر وجودى فالتركيب فى الصورتين متحقق على حدٍّ واحد، و البسيط الحقيقة على القول الحق هو ما ذكره ائمة الحق عليهم السلام كما قال الرضا عليه السلام لعمران الصابى حين قال يا سيدى هل كان الكائن معلوما فى نفسه عند نفسه قال الرضا عليه السلام: انما تكون المَعْلَمَةُ بالشيء لنفى خلافِه و ليكون الشيء نفسه بما نُفِي عنه موجوداً و لم يكن هناك شيء يخالف فتدعوه الحاجة لنفى ذلك الشيء عن نفسه بتحديد ما علم منها الحديث، فانّ قوله: لنفى ذلك الشيء عن نفسه بتحديدِ ما علم منها، يريد به انْ ليس معه غيره لا انّه يريد انّ معه الاشياء و هى لاتنافيه و لاتخالفهُ لانا قد ذكرنا سابقا فى مواضع متعدّدة بعبارة اِلزاميّة و هى انّا نقول ان قولكم هو تعالى كل الاشياء هل يعلم هو تعالى انّ شيئا او اشياء يكون هو كلها او عينها ام لايعلم شيئا غير ذاته فان كانت غير ذاته كان مركبا مؤلّفا منها او ناشياً عنها و ان كانت هى ذاته لايعلم غير ذلك فلم قلتم كلّ الاشياء و انتم تريدون هو كلّ ذاته على ان المركب كلّ ذاته ايضا فقوله عليه السلام: بتحديد ما علم منها، اى من ذاته صريح عند المؤمنين انه عليه السلام يريد به محض الذات البسيطة.

فاذا فهمت ما ذكرنا من ان التوحيد الخالص تجريد الذات البسيطة عن نفى السوى و اثباته لا عن نفيه خاصّة ثبت عندك بطلان الملازمة المذكورة لانها انما تتحقق اذا انحصر تحقق الذات البسيطة فى موجود سلب عنه موجود اخر او لم يسلب عنه موجود آخر و هذان باطلان و هما الطرفان و بينهما الحق و هو عدم الايجاب و السلب للغير الوجودى و انما هو هو بدون هُو لا فى اللفظ و لا فى الاشارة الذهنية او العقلية كما قال امير المؤمنين عليه السلام فى خطبته: و

ان قلتَ ممّ هو فقد باين الاشياء كلها فهو هو و ان قلتَ فهو هو فالهاء و الواو كلامه صفة استدلالٍ عليه لا صفة تكشف له و ان قلتَ له حدّ فالحدُّ لغيره و ان قلتَ الهواء نسبه فالهواء من صنعه رجع من الوصف الى الوصف و عمِي القلبُ عن الفهم و الفهمُ عن الادراكِ و الادراكُ عن الاستنباط و دام الملك فى الملك و انتهى المخلوق الى مثله و الجأه الطلب الى شكله و هجم به الفحصُ الى العجز و البيانُ على الفقدِ و الجهدُ على اليأس و البلاغ على القطع و السبيل مسدود و الطلب مردود دليله آياته وَ وجوده اثباته الخ ، نفسى لك الفداء يا هادى المتحيّرين بمثل كلامه عليه السلٰم اتبعه و بهُداه اقتدِه ، فقوله : كبطلان الشقّ الاول فى التّالى ، يعنى اَلّايكون مصداقاً لامرٍ وجودى اصلاً باطل فى التالى صحيح فى المقدم لما بيّنا من عدم الملازمة و امّا فى الشق الثانى فى التالى فباطل كالمقدّم ، قال : و امّا بطلان الشقّ الثانى منه فلانه ح امّا ان يكون من حيث انه مصداق لامرٍ وجوديٍ مصداقاً لسلبٍ وجوديٍ آخر اى يكون كل من الايجاب و السلب منتزعا من شيء واحدٍ بالذات مِن جهة واحدة اوْ لا و الثانى مستلزم للتركيب و لو بحسب الذهنِ و هو منافٍ للبساطة المحضة المطلقة ، اقول : يستلزم التركيب اذ بدون الحيثية المذكورة يكون الصدق بنوع التوزيع فيصدق بعضه على الايجاب و الاخر على السلب .

قال : و على الاول ، الى قوله : و بطلانه ظاهر .

اقول : هذا باطل لكون الصدق بنوع البدلية فيلزم اتّحاد الضدّين لا فرض اتحاد الحيثية .

قال : فظهر ان التّالى بكلا قِسمَيْهِ باطل فالمقدم مثله .

اقول : يعنى بقسمى التالى اَلّايكون مصداقاً لامر وجودى اصلا او يكون مصداقا لامر وجودى و سلب وجودى آخر و هما باطلان و امّا المقدّم فهو صحيح لما بيّنّا من عدم الملازمة فليس مقدّما فى الحقيقة و انما هو مقدم فى قياسهم .

قال : فثبت ان كل بسيط الحقيقة كل الاشياء هكذا قرّره المحقق الفاضل

الاستاذ.

اقول: قد ثبت بما قررنا ان بسيط الحقيقة من لم يعبّر عنه بلحاظين او اعتبارين و لم يقيد بسلبٍ و لا ايجاب و ان قولك بسيط الحقيقة يتوجّه اليه القلب بتوجّهٍ غير توجّهه الى كلّ الاشياء و مَن أُخِذ فى مفهوم ذاته و معرفة هويته كونه كل الاشياء فهو مركب من حيثيتين و هويّتين و يتوجّه اليه القلب بتوجهين فافهم و الله سبحانه ولى التوفيق.

ثم قال بعد كلام طويل من ذلك القبيل: ثم ان الفاضل المحقق الاستاذ زعم ان هذا الدّليل كما يدل على انه جامع الوجودات كذلك يدلّ على انه جامع لجميع المفاهيم الثبوتية.

اقول: كلام الاستاذ المذكور اذا فرّع على دليل كون بسيط الحقيقة كلّ الاشياء مما تقدّم فى كلامه و كلام المصنف من الاستدلال كونه تعالى كُلَّ المفاهيمِ و الماهيات الذهنية و الخارجيّة مما ينسب لها التحقق بنسبتها كما انه كل الوجودات لان الاشياء تشملها و لانها يصدق عليها الامر الوجودى فكلام الاستاذ متّجه على فرض صحة دليلهم.

قال: حتى الجسمية و الحيوانية بمعنى ان الحق المتعال ذاته بذاته مصداق لجميع المفاهيم من دون ان يكون شىء منها عين ذاته المقدسة او جزئها.

اقول: و ذلك لان الجسمية و الحيوانية امر وجودى و ان كان وجوده بغيره اذ مقتضى الدليل كونه كل الاشياء الثابتة فما كان منها موجودا بنفسه لا بوجود غيره كالوجودات الممكنة كان تعالى هو كلها بذاته و ما كان منها موجوداً بالوجود كسائر المفاهيم و المعانى و الماهيات مما هو ثابتٌ كان هو تعالى كلها بواسطةِ وجوداتها و هذا المذهب معروف مشهور بين الصوفية فان احدهم يقول انا الله بلا انا و يقول شاعرهم:

و تركتُنِى فوجدتُنى لاأُمّ ثَمَّ و لاأَبُ

انا ذلك القدوس فى قدس العماءِ محجّبُ

انا قطبُ دائرة الرحا و انا العُلى المستوعِب
انا ذلك الفرد الذى فيه الكمال الاعجبُ
و بكل لحنٍ طائرى فى كل غصنٍ يُطرِبُ
نفسى أُنَزِّهُ عن مقا لتى التى لاتكذِبُ
ضاعَ الكلام فلا كلام و لا سكوتٌ معجبُ

الى ان قال :

الله ربّى خالقٌ و بَريقُ خَلقى خُلَّبُ

الى ان قال : انا غافرٌ و المذنب ، و انا اقول لو قال : انا مذنبٌ و المذنِبُ ، لصَدق ، و كذلك ما قاله ابن عربى فى الفصوص فى قوله :

فلولاه و لولانا لما كان الذى كانا
فإنّا اعبُدٌ حقّا و إنَّا الله مولانا
و إنّا عينُه فاعلم اذا ما قيل انْساناً
فكن حقّا و كن خلقاً تكن باللهِ رحمانا

الى ان قال :

و غَذِّ خلقَهُ منه تكن روحاً و ريحانَا
فاعطيناه ما يبدو به فينا و اعطانا
فصار الامر مقسوماً بايّاهُ و ايّانا

الخ ، و قوله :من دون ان يكون شيء منها عين ذاته المقدّسة ، يعنى به انه هو الجدار لا بلحاظ الجدار من حيث هو جدار لان هذه اعراض مظاهره لا اعراض ذاته فلذا قال شاعرهم :

كل ما فى عوالمى من جمادٍ و نباتٍ و ذات روحٍ مُعارِ

صُـوَرٌ لـى خلعتُهـا فـاذا مـا زِلْتُهـا لاازولُ و هـى جـوارى
انـا كـالثوب ان تلوّنـتُ يومـاً بـاخمرارٍ و تـارةً باصـفرارِ

و الحاصل انّهم لايتسترّون بهذا المذهب بل به يفتخرون و الله سبحانه يقول و لكم الويل مما تصِفون و هو سبحانه سيجزيهم وصفهم انّه حكيم عليم، قال: بل يمكن اَن يقال انها عينه تعالى بمعنى انها تُنْتَزَعُ من عين ذاته لا بالمعنى المتبادر تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً.

اقول: قوله لا بالمعنى المتبادر يعنى اخذ شىء من شىء لمٰا فيه من شناعة القول و مخالفته لظاهر كلام الله سبحانه الله الصمد لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفؤاً احدٌ و الّا فالمعنى عندهم واحد و لهذا يمثلونه بان الخلائق منه تعالى كالنار الخارجة من الحجر بحَكِّ الزناد لانها خارجة من النار الكامنة فى الحجرِ و لا ريب ان هذا قوله بانه تعالى يلد كما دل عليه حديثُ الحسين عليه السلام المتقدم فى معنى الصَّمد لا حول و لا قوة الّا بالله العلى العظيم.

قال: و قال انّما سلبوا عنه تعالى من بعض المفاهيم كالجسميّة مثلاً فمرادهم سلب الاعدام و النقائص اى ليس له تعالى نقائص الجسم و ليس له هذا المفهوم فقط اى هذا المفهوم فقط ليس له.

اقول: يشير الى معنى ما قال بعضهم انا الله بِلَا انا.

قال: و ما قالوا من ان الحق ليس به ماهيّة فمرادهم انه ليس به ماهية خاصة او ليسَتْ له ماهيّة بحيث اتّحدت مع وجودهِ تعالى خارجاً حتى لو امكن تعقّله انحلّتْ ذاته المقدّسة فى العقل الى شيئين فلا منافاة.

اقول: يريدون انّ له ماهية هى كل الماهيات كما ان وجوده هو كل الوجودات لا انّ له وجوداً خاصّا محصوراً او يريدون انه تعالى لو كانت له ماهية كالموجود الحادث لاتّحدَتْ بوجوده ليكون وجوده غير صرف الوجود بل هو مشوبٌ كسائر الوجودات الحادثة و يكون تحليله ممكناً كغيره.

قال: ثم قال مستدلّا عليه بخصوصه انه تعالى امّا عالم بها فى مرتبة ذاته

بذاته اَوْ لا و على الثاني الّاتكون ذاته المقدسة حقيقة العلم بل تكون علما بوجهٍ جهلا بوجهٍ و هو خلاف ما سيجىء من ان ذاته تعالى حقيقة العلم كما انه حقيقة الوجود.

اقول: هو عالم بذاته لذاته فهو عالم و لا معلوم اذ لايلزم من وجود العلم وجود المعلوم و العلم تلزمه المقارنة و الوقوع على المعلوم و المطابقة له و اذا كان علمه عين ذاته فيلزم ان تكون ذاته مقارنة لزيدٍ لانه بلا شك معلوم له تعالى لانه مخلوق له و قد قال تعالى الايعلم مَن خلق و يلزم ان تكون واقعةً عليه و مطابقة له و الّا لم تكن علما و كل ذلك لايصح و لايلزم من قولنا هذا انه ليس عالما بزيد بل نقول انه عالم فى مرتبة ذاته بزيدٍ فى مرتبة زيد لا فى مرتبة ذاته تعالى و الّا لكان زيد فى الازل موجوداً و هو معنى قولنا عالم فى الازل بها فى الحدوث و مثال هذا انّك سميع و لم يكن احد يتكلّم لتسمع كلامه فاذا تكلم شخص وقع سمعك عليه و الوقوع حادث بحدوث المسموع و هذا معنى قولهم بالعلم الاشراقى الحُضورى الاترى انك اذا لم يكن فى يدك شيء لاتعلم ان فى يدك شيء و لايلزم من عدم علمك بشيء فى يدك لعدم ذلك الشيء كونك جاهلاً فاذا وجد شيء علمته و هو معنى قول الصادق عليه السلام: كان ربّنا عز و جل و العلم ذاته و لا معلوم و السمعُ ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر و القدرة ذاته و لا مقدور فلما احدث الاشياء و كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصر و القدرة على المقدور ه، و اعلم ان هذا الواقع على المعلوم ليس هو ذات العلم اذ لا معلوم و انّما هذا شعاعه و نظيره و لله المثل الاعلى ان العلم الذى هو الذات كجرم الشمس المنيرة فى السماء الرابعة و قبل وجود الكثيف الذى يظهر فيه النور هى منيرة و لا مستنير فاذا وجد الكثيف وقع النور اى الاشراق الذى استنار به الجدار مثلا فان هذه الانارة و الاستنارة من اثر الشمس المنير لا ذاتها و لايوجدان خارجا الّا مع وجود القابل للانارة و الاستنارة فالعلم الذاتى هو الذات و هو فى الازل و لم يكن شيء من الاشياء هناك فاذا وجدت ارتبط بها العلم الاشراقى و لايلزم من

هذا القول بانه تعالى ليس بعالم بل يلزم منه اثبات العلم المطلق المقدس عن صفات الحادثات من المقارنات للحادثات و المطابقة لها و الوقوع عليها و اذا وجدت وقع العلم الاشراقى عليها و هو اشراق العلم الذاتى و صدق العبارة عن هذه و صحتها ان يقال هو سبحانه عالم فى الازل بها فى اماكنها و اوقاتها و لا يقال هو عالم بها فى الازل لئلّايلزم وجودها فى الازل او كون العلم جهلا لعدم المطابقة للمعلوم و الاقتران به و الوقوع عليه فنقول هو عالم بذاته فى مرتبة ذاته بكل شيء فى اماكن تلك الاشياء و اوقاتها فيما لايزال و لايصح ان يقال ليس عالما بها لانها لايقع لها ذكر الّا و هى معلومة له و اذا لم تكن شيئا مذكورا كما فى مرتبة ذاته فما معنى العلم بها بل تقول هو عالم و لا معلوم و ذاكر و لا مذكور فافهم و لاتُحْوِجْنا الى تكرارٍ اكثر من هذا فتكون عند العلماء جاهلاً و عند الله غافِلاً.

قال: فيلزم الاوّل.

اقول: و هو كونه عالما بها الّا انّه عالماً بها فيما هى به مذكورة فهو يعلم ما هو شيء و لو قيل يعلم لاشيئا صدق عليه انه لايعلم شيئا و يلزم التجهيل تعالى الله عن ذلك علوّا كبيراً.

قال: و ح لايتصور ان يكون علمه بها بالارتسام لاستلزامه الخلقَ و العينيةُ و الجزئيّةُ لايتصوّرانِ فى حق الوجود المحض البسيط الصِّرف فيلزم ان يكون كل منها منتزعاً من حاقِّ ذاته المقدسة.

اقول: ليس علمه بها بالارتسام لاستلزامه الخلق و لا وجودها و حضورها فى الازل لاستلزام وجود غير الحق تعالى فى الازل و لا ذكرها فى الازل لاستلزامه وجود الغير فى ذاته لان ذكرها غير ذاته و لا ان تكون فى الازل معلومة بغير وجود امرٍ منها يتعلّق به العلم من وجود او حضور او ذكر بلفظ او معنى او صورة او شيء غير الذات المقدسة لامتناع ذلك كله فلم يحصل الّا كونه تعالى عالما فى الازل بها فى امكنة حدودها و ازمنة وجودها كما قلنا و لايجوز ان يكون شيء منها منتزعاً من حاقّ ذاته بحال لاستلزام ذلك القول بانه

يلد تعالى الله بل كما خلقها لا من شىء غيرها علمها بها و هو العَليم الخبير.

قال: و يكون علمه بها بان يكون علمه بالذات عين علمه بها و يكفى فى المعلوليّة هذا النحو من الوجود انتهى كلامه.

اقول انتهى كلام الاستاذ المشار اليه، و قوله: و يكون علمه بها الخ، بيانٌ لقوله فيلزم ان يكون كل منهما اى من الوجودات و الماهيات منتزعاً من حاقّ ذاته المقدّسة، يعنى انّ الوجودات و الماهيات و ان كانت مختلفة و شأن المختلف ان يكون مبدؤه مختلفاً الّا انّ ذاته وجودها هو ماهيتها بغير اعتبار اختلافٍ لا ذهنا و لا خارجاً و لمّا كان شيئا واحداً بسيطاً انتزعت الاشياء مع اختلافها من هويّة ذاته الكاملة البسيطة لجامعيّة تلك الهويّة لكل كمالٍ و اذ قد ثبت انّ علمه بذاته عين علمه بها كفى هذا النوع من التحصّل و التحقّق فى حصولها عنه و كونها معلولة اذ كون علمه بذاته علماً بها مع ثبوت فيضانها عن ذاته بذاته شارحاً لاشتقاقها منه و اقول اذا تأمّلت هذه المعانى و امثالها وجدتها غير جارية على قواعد الاسلام كما هو المعروف بين المسلمين من ايجادها على نحو الاختراع لا من شىء سَبَق كونها الّا ما هو من ايجادِهِ و لا من شىء كان معه اذ لا شىء معه و امّا مجرّد اتّحاد العلم فلايكفى فى المعلولية بل مقتضى اتحاد العلم عدم المعلوليّة على انّ العلم من حيث هو لايكون مؤثراً فلايكون علّة و الّا لكانت المعقولات الثانية و الامور الاعتباريّة و مثل كون رجل له الف رأس اوْ الف نصف رأسٍ و الامور العدمية عندهم بل الممتنعة على قول مَن يجعلها معلومة مجعولة لانها معلومة و هو لايقول به و نحن و ان كنا قائلين به لانسنده الى العلْم.

قال: فان قلت لا ريبَ ان كثيراً من المفاهيم كالجسمية و الحيوانيّة و نحوهما يقتضى ان يكون مصداقُه محدوداً متناهيا كما هو ظاهِرٌ فكيف يمكن ان يكون الواجب تعالى الذى هو غير محدودٍ اصلاً مصداقاً لامرٍ يجب ان يكون مصداقه محدوداً متناهياً قلتُ تلزم محدوديّته لو كان مصداقاً لبعض المفاهيم و امّا لو كان مصداقا للجميع فلا كما فى الوجود.

اقول : هذا الجواب يوهم الصواب لمعنى ربّما لم يتنبه له الاستاذ و هو انّه لمّا ثبت ان كلّ شيء من الحادثات فله ضدّ و ثبت ان ما يكون مصداقاً للطول و مصداقاً للعرض مثلا بجهة واحدة لايعرف بالطّول و لايعرف بالعرض و لايعرف بهما و انّما يعرف بعدمهما و اذا عرف بهما معاً فالمراد به عدمهما كما قرّرناه فى كثير من مباحثاتنا ثبت ان ما كان للجميع الذى كل افراده متضادّة لايكون للبعض و لكن فيه شيء و هو ان ما يكون من الواجب تعالى مصداقاً لما يصدق على البعض هل هو جهة الصدق ام نفس الذات فان كان جهة الصدق فلا اشكال فى المحدودية لمساواته لذلك البعض فى خصوص ذلك الصدق و الّا اختلف المتعلق و التعلّق باختلاف مصداقه و ان كان نفس الذات كان مصداقيّته للاشياء المتعددة المختلفة اِمّا على جهة البدلية و يلزم الحصر و المحدوديّة فى اعتبار كل فرْدٍ او اختلاف الصدق او يرجع الَى جهة الصِّدْق كالقسم الاَوّل و حينئذٍ يغاير ما هو مصداق للجميع و امّا على نحو التوزيع المستلزم للتركيب و التجزية و الامر الشنيع و اِمّا بطلان المصداقية اصلاً الّا فيما هو من الافعال او الصفات الفعْلية و لا ريبَ فى صحة هذا اعنى هذا الوجه الاخير لانطباقه على القواعدِ الاسلاميّة التى اقرّ عليها رسول الله صلى الله عليه و اله من اجاب دعوته و استجاب له عليها و اجرى عليهم بها احكام الشرع الشريف كله من الاموال و التناكح و التّوارث و القصاص و غير ذلك و هم لايعرفون شيئا مما يدّعى هؤلاء القوم بل ينكرونه و يدينون الله سبحانه بجحوده فافهم.

قال : و لكن لاحدٍ ان يقول لا ريب فى ان يكون كثيرٌ من المفاهيم يقتضى صدقها حدّا خاصّا من الوجود اذا تجاوز ذلك الشيء عن ذلك الحد لم يكن مصداقاً له فحينئذٍ نقول لو كان تعالى مصداقاً لجميع المفاهيم لزم ان يكون محدوداً بجميع الحدود و النقائص تعالى الله عن ذلك علوّا كبيراً و ما ادّعاه الاستاذ من ان هذا الدليل دالٌّ عليه ايضا فهو ممنوع لكن ما ذكره الاستاذ يظهر من تضاعيف كلماته فى الاسفار كما هو ظاهر للمتتبّع هذا.

اقول : كلامه هذا قد تنبّه له و هو صحيح خلافاً لكلام اُستاذِه.

قال: فان قلتَ ناقضاً على هذا الدليل لو تم هذا للزم ان يكون كلّ من الماهيات البسيطة كلَّ الاشياء بعين هذا قلتُ هذا الدليل لايجرى فيها لما يمكن ان يمنع الملازمة ح مستنِداً بانه لو لم يُجَوِّزْ بان تكون الماهيّة البسيطة مصداقاً لامرٍ و قد لاتكون مصداقاً لسببِ امرٍ آخر و لا لايجابه فان ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز.

اقول: نعم يلزم بمقتضى دليله ذلك فى الماهيات البسيطة و امّا جواز كونها مصداقاً لامرٍ فى بعض الاحوال فانما هو فى حال تقييدها ببعض العوارض الذهنية بنسبة تقييد ما صدق عليها و الّا لماجاز كونها غير مصداقٍ لسلب امر آخر و لا لايجابه لانّ فرض الصدق فى الثانى فى حال فرض الصدق فى الاول يلزم منه اجتماع النّقيضَيْنِ و هو غير جائزٍ و فى غير حال فرض الصدق فى الاول يلزم تركيبها فى الاول بشيء من الضمائم و هذا ان شاء الله تعالى ظاهر، قال: و لايمكن اَنْ يقال مثل هذا فى الوجود.

اقول: نفى امكان ذلك فى الوجود منفى كما سنذكره.

قال: و توضيحه انّ الماهيات البسيطة من حيث انها بسيطة فى ظرف العقل اى فى ظرف ملاحظة العقل ايّاهَا من حيث نفسها بلا ملاحظة شيء اخر معها حتى ملاحظة هذه الملاحظة و انّها نحو من وجودها و فى ذلك الظرف يمكن ان يقال ليست مصداقاً لامر آخر و لا لسلبه لما قالوا من جواز ارتفاع النقيضين ح و انما قلنا انها من حيث البساطة فى تلك الظرف لكونها فى غير ذلك مركبة و امّا الوجود فلايحصل فى الذهن حتى يمكن اجراء ذلك فيه ايضاً و فى الخارج و مع قطع النظر عن ملاحظة العقل يتم فيه إذ ارتفاع النقيضين فى مرتبة الواقع جائز لا فى الواقع و ارتفاع النقيضين فى مرتبة الواقع ليس ارْتفاع النقيضين فى الواقع.

اقول: يريد ان المانع من كون الماهيات البسيطة كل الاشياء اختلاف حالتيها بسبب اختلاف ملاحظة العقل فقد يلحظها العقل مع ضميمة اَمْرٍ آخر فتكون مركّبة قد يلاحظُها العقل مُعرّاةً عن جميع مَا سوى هويّتها حَتَّى عَنْ

مُلاحظة كونها ملاحظة و عن ملاحظةِ الملاحظةِ لانّها نحو من انحاءِ وجودِها و فى هذه الحال لايمكن ان تكون مصداقاً لأمْرٍ آخَر اَوْ لِسَلْبِهِ فَاِنّ كونها مصْدَاقاً غير هويّتها فتجرّد عنه و لايضرّ ارْتفاع النَّقِيضَيْنِ ح ، و امّا الوجود فلايحصل فى الذهن كما تحصل الماهية فيه لانها قد يحصل فيه ما يحصل منها فى الخارج بعينه مجرّدا عن العوارض الخارجية و الوجود لايحصل فى الذّهن الا الانتزاعى العارضى و قد ذكر المصنف هذا فيما قبل و نحن اشرنا الى ردّه لانا لانسلم انه لايحصل فى الذهن و اى فرق بَيْنَهُ و بينها على انّه اِذَا خَلا منه الذهن كان محصوراً محدوداً بل الاَولى ان يقال بامتناع حصول حقيقة الشَّيْء مِن حيْثُ هُوَ فى الذهن و انما يحصل فيه مثاله و شبَحُه الانتزاعى كما هو الحق و ح لا فرق بين الوجود و الماهيّة و اوْلَى لو جاز وجود حقيقة الشيء و ماهيّته فى الذهن اَنْ توجد حقيقة الشيء و وجوده فى الذهن لِئلّايكون محصوراً بخلافِ الماهية اِذْ لا مانِع من محصوريّتها على ما يذهبون اليه عَلَى اَنَّ دليلهم على كون البسيط كلّ الاشياء لَوْ اراد تمشيته فى الماهيات البسيطة انما هو فى حال بساطتها و لايمنع ذلك وجود حالةٍ لها لَاتقتضى البَسَاطة كما قلنا ، و الحاصل لو صَحّ دليلهم عندنا فى الوجود صحّ عندنا فى الماهية على نحو ما قرّرنا فى بيان قوله عليه السلام مَن عرف نفسه فقد عَرف ربّه ، من انّ (من . خ ل) عرف نفسه بعد القاء كل ما هو لذاته ليس هى لذاتها فانه حينئذ هو معنى قوله عليه السلام كشف سبُحات الجلال من غير اشارة ، فيكون الباقى بعد الكشف للسبحات و للاشارة انموذجاً فَهْوانيّاً و شبَحاً وصفيّاً ليس كمثله شيء فمن عرفه فقد عرف ربّه لان الشيء لايعرف الّا بوصفه و ذلك هو وصفه تعالى الذى خاطب عبدَهُ مكافحةً و الى هذا الاشارة بقوله عليه السلام لاتحيط به الاوهامُ بَلْ تَجلّى لَها بها و بها امتنع منها وَ اِلَيْها حَاكَمهَا ه، فاذا كانت بعد كشفِ سبحاتها من غير اشارة هى وصف الله تعالى نفسه لعبده وجب ان يكون ذلك الوصف ليس كمثله شيء و لو كان شيء من الاشياء مثله لكان يعرف به الله سبحانه و هو سبحانه لم يعرف بشيء من خلقه مثلا لو كان ذلك الوصف مثله البياض و الحال انّ الله سبحانه قد

وصف نفسه به لعبده لعُرِف الله بالبَياض تعالى الله عن مشابهةِ شيء من خلقه علوا كبيراً و قد اطلتُ الكلام فى هذا المقام مع هؤلاء لمَسيسِ الحاجة اليه فى هذا الزمان و ان كان العاقل تكفيه الاشارة و الجاهل لاينتفع بالف عبارة.

قال: «المشعر السابع - فى انه تعالى يعقل ذاته و يعقل الاشياء كلّها من ذاته امّا انه يعقل ذاته فلانّه بسيط الذات مجرّد عن شوب كل نقص و امكان و عدم و كل ما هو كذلك فذاته لذاته بلا حجابٍ و العلم ليس الّا حضور الموجود بلا غشاوة و كل ادراكٍ فحصُوله بضرب من التجريد عن المادّة و غواشيها لان المادة تتبع العدم و الغيبة اذ كل جزء من الجسم فانه يغيب عن غيره من الاجزاءِ و يغيب عَنه الكل و يغيب الكل عن الكلّ فكل صورة هى اشدّ براءة من المادة فهى اصح حضوراً لذاتها ادناها محسوسة على ذاتِها ثم التخيّليّة على مراتبها ثم المعقولة و اعلى المعقولات اقوى الموجودات و هو واجب الوجود فذاته عاقل ذاته و معقول ذاته باجلّ عقلٍ و ذاتُه مبدأ كلّ فيضٍ وَ جُودٍ فبذاته يعقل جميع الاشياء عقلاً لا كثرة فيه اصلا».

اقول: اخذ المصنّف بعد اثبات الوجود فى صفاته وَ اعتبر اوّلاً العلم و الترتيب الطبيعى عند بعضهم تقديم تعريف الحيوٰة لترتب العلم عليها و لعلّه انّما قدّمه لكثرة الكلام فيه و لانه مستلزم للحيوٰة و الحاصل الخطب فى هذا سهل فقالَ «انّه تعالى يعقل ذاته و يعقل الاشياء كلّها من ذاته» امّا المسألة الاولى فظاهرة و امّا الثانية فكونه يعقل الاشياء فلا شكّ فيه و امّا كون ذلك بذاته فهو محلّ الكلام فنقول اوّلاً ما معنى بذاته انّ ذاته عاقلة للاشياء ثمّ هل هى فيها اى فى ذاته بان تكون الاشياء فى ذاته او صورها فى ذاته ام معناه انّ ذاته عاقلة للاشياء فى امكنة حدودها و ازمنة وجودها و ربما يتوقف بعض ابحاث هذه المسألة على معرفة مسألة فينبغى تقديم ذكرها و بيان بعض ابحاٰثها و لو على نحو الاقتصار و هو انّ العلم هل هو المعلوم ام غيره ام بعضه المعلوم و بعضه غيره اقوال ثلاثة فقيل العلم عين المعلوم للزوم المطابقة للمعلوم و الاقتران و الوقوع و لو غايَره لزم مع تعدّد المعلوم اتّحاد العلم و هو مناف فيلزم الجهل فى

العلم و ذلك كما اذا قلنا انّ العلم بالبياض هو العلم بالسواد فان لزم المطابقة كان في احدِهما جهلاً لِانّه اذا طابق البياض لم يطابق السّواد و بالعكس ان كانت جهة المطابقة من العلم واحدة سواء كانَتْ ذاته ام لا و الّا فننقل الكلام الى كل من الجهتين و لا يمكن للشيء الواحد اَن يطابق ضدّين الّا بجهتين و في كل منهما يعتبر الاتحاد مثلاً الهواء انّما يطابق النّار بجهة الحرارة التي هي حرارة النّار و لايطابق يبوستها و يطابق الماء بجهة الرطوبة التي هي رطوبة الماء و لايطابق برودته على ان العلم بنمطٍ واحدٍ فاذا ثبت الاتّحاد في الصورة العلميّة كما اذا قلتَ انّ صورة العلم بزيْد هي ايضاً معلومة للعالم و لايجوز اَنْ يكون معلومة بصورةٍ اُخْرَى وَ اِلّا لزم الدَّوْر اَو التّسَلْسُلَ فيجب ان تكون معلومة له بنفسِها و مَن قال باتِحاد العلم و المعلوم في الصورة خاصّة فرق من غير فارقٍ لما اشرنا اليه من المطابقة و الوقوع و الاقتران اللّاتي لاتتحقق الّا مع الاتّحاد و اشتباهُ ذلك على مَن زعم امتناع مطابقة الشيء لنفسه و وقوعه على نفسه و اقترانه بنفسه اشتباهٌ ضعيف لان حقيقة هذه الامور الثلاثة انّما تكون على اكمل وجوهها حقيقةً اذا نسبت الى نفسها اذ حصولها في غير نفسها انما هو ببعضٍ كلٍّ منها لبعض كلٍّ من الاخر مثلا لايتحقّق الاقتران في شيء لاخر بكلّ جهة في كل حال دفعة واحدة و كذا الوقوع و المطابقة الّا مع الاتّحاد و الّا ثبت فيها المجاز فقد تَبيّنَ حكم الاقوال الثلاثة الاتحاد و المغايرة و الاتحاد في بعض دون بعضٍ و الحق الاتّحاد مطلقا على نحو ما بيّنّاه في شرح رسالة العلم التي وضعها ملا محسن لابنه علم الهدى فراجع هناك ان لم يتبيّن لك الحقّ هنا، فاذا ثبت ان العلم عين المعلوم امتنع اَنْ تكون الاشياء في ذاته تعالى او صورها او معَانيها و الّا لكانت الحادثات في ذاته و حيث كانت الاشياء لا تحقّق لها و لا وُجودَ لها و لا ذكرَ لها الّا في الاِمْكَانِ و كان العلم بها هو عينها وجب ان يكون ذلك العلم اِشْرَاقيّاً نِسْبيّاً يوجد بوجودها لانّه هو هي فان قلتَ يلزم ان يكون تعالى قبل وجودِها على هذا التقرير غير عالم بها قلتُ ما تريد بِوجودها المذكور في السؤال هل هو الوجود الكوني ام الوجود الامكاني فعلى الاوّل هو عالم بها قبل

كونها كعلمه بها بعد كونها كما في الحديث عنهم عليهم السلام و يكون قولُهُ بعد كونها له معنيانِ احدهما بعد فناء كونِها وَ الثاني حال كونها و هذا العلم هو الامكاني الذي لايحيطون بشيء منه الّا بما شاء كونه منه و على الثاني هو عالم و لا معلوم فلمّا احدث امكاناتِها وقع العلم اى الاشراقي على المعلوم الذي هو نفس ذلك الواقع و قولنا عالم هو ذاته و حينئذٍ لا معلومَ فالعلم ذاته تعالى و ذاته لاتقع على غير ذاته فالواقع غير ذلك العلم و انّما الواقع الفعلي الاشراقي النسبي الذي لايوجد قبل ما ينسب اليه و لا بعده و انّما يوجد معه لانّه هو هو و لايلزم من عدم العلم بما ليس شيئا جهل لان الجهل انما يلزم اذا وجد شيء و لم يعلمه الاترى انك اذا لم يكن في يدك شيء و قلتَ انّك لاتعلم شيئا في يدك لايلزم منه جهلك وَ انما يلزم منه علمك اذ لو ادّعيتَ علم شيء في يدك و لم يكن فيها شيء لكنتَ جاهلاً فافهم المثل فلايلزم التجهيل الّا مع نفي العلم اذا وجد المعلوم و لقد قال تعالى في كتابه قل اتنبّئون الله بما لايعلم في السمٰوات و لا في الارض و قال تعالى ام تنبّئونه بما لايعلم في الأَرْض اَمْ بِظاهرٍ من القول فاخبر تعالى بانه لايَعلم له شريكاً في السمٰوات و لا في الارض وَ لَايلزم من نفي علمه بالشريك تَجْهيله لعدم وجودِ الشّريكِ و انّما يلزم ثبوتُ علمِه فافهم ، و اعلم انّ العلم المتعلق بالمعلومات الحَادثة سَواء قلنا انّه نفس المعلوم على المَعْنى الّذي ذكرناه سَابِقاً في التّعَلُّقِ و المطابقة و الوقوع اَمْ هُوَ غير المعلوم اَمْ بعضه مُتّحِدٌ و بَعْضُهُ مغاير كما مر حادث سواء قيل انّه نفس المعلوم امْ صورة المعلوم لانه على تقدير انّه صورة المعلوم فهو الكتب الالهيّة كاللوح المحفوظ و الواح المحو و الاثبات وَ سائرِ الخلق اذ كلّ شيء علم بنفسه و فيه امثال غيره بنسبته و على فرض انّ العلم صورة المعلوم فعلى الاتّحاد يكون معنى صورة المعلوم كينونته على ما هو عليه مطلقا و على المغايرة تكون الصورة هي العلم بحالة ادراك الشيء المنفصلة مثلا اذا رأيتَ زيداً يصلّي في المسجد ثم غبتَ عنه او غاب عنك كان علمك به هو صورة الرؤية حالة الصلوٰة فلو انه بعد ذلك مات او نام لم تعلم منه الّا حالة انه يصلّي لان شبَحه و مثاله قائم في المسجد يصلّي الى

يوم القيٰمة فكلّما اردت ان تذكره التفتَّ بمرآة خيالك الى مثاله الذى هو فى غيب المسجد و غيب ذلك الوقت فتنتقش صورته المنفصلة فى مرآة خيالك فذلك علمك بخصوص تلك الحال لاتعلم من زيد غيرها حتى تشاهده فى حالٍ أُخرى برؤية او سماع اِخبارٍ او غير ذلك فتنتقش صورة اخرى هى علم بحالِ زيدٍ الأُخْرَى و هكذا.

و الحاصل انه ليس عندك من العلم الصورى الّا صورة مَا انطبع فى خيالك من صفة ذات المعلوم و تلك الصورة منفصلة لانّها غير الصورة المتّصلَة به لانها تتغيّر فى خيالات المتصوّرين بالكبر و الصِغَر و اللطافة و الكثافة و الاستقامة و الاعوجاج و غير ذلك فالعلم المتعلق بالحوادث حادث و لو قلتَ هو فى الازل عالم بها فى الحدوث كان صحيحا و افاد ما قلنا و لو قلت هو عالم بها فى الازل لم يصح لاستلزامه كونها فى الازل و هو ممتنع لانه ذاته عز و جل فاذا اتيتَ بالعبارة الصحيحة اعنى انه عالم فى الازل بها فى الحدوث كان العلم المتعلق بها المطابق لها الواقع عليهَا حادِثاً بحدوثها على القول بالمغايرة او حادثا بحدوثها لانه هو هى و هذه المعانى اشار اليها جعفر بن محمد عليه السلام كما تقدم فى قوله عليه السلام: كان ربّنا عز و جلّ و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر و القدرة ذاته و لا مقدور فلمّا احدثَ الاشياء و كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصر و القدرة على المقدور ه، فهذا الواقع ليس هو العلم الذى هو ذاته كما توهّمه بعض من لم يعرف ربّه تعالى لانه لو كان الواقع هو العلم الذاتى لكانت الذات واقعة على المعلوم او نفس المعلوم على الاتحاد و ذلك لايقول به عارف باللهِ و نقول للقائلين به الذين يأوّلون الوقوع بالظهور و امثاله لو كان الواقع على المعلوم حين وجد المعلوم هو العلم الذاتى لزِم الحُدوث لانّه ان كان هو الذات اختلفت حالتاها لانها قبل حدوث المعلوم لم تقع و بعده وقعت و مختلف الاحوال حادث و ان كان غير الذات لزم تعدّد القدماء و الدليل القطعى دال على حدوث المتعددين مع فرض التعدد كما هو مقتضى ادلّة التوحيد فلا بدّ ان يرادَ

بالوقوعِ المعنى الفعلى اى الفعل او المنسوب اليه من اثاره و هو المراد بقولنا العلم الاشراقى هو الحضورى و الحصولى و معناه ان العلم حاصل للعالم او حاضر يعنى حصول المعلوم و حضوره الذى هو ذات المعلوم فالعلم هو الكتابة اى كتابة المعلوم سواء كان المعلوم ذاتاً ام صفة و لاتعقل حيث لا معلوم فانه اذا لم يوجد المعلوم فاى شيء يكتب اذ لاتعقل الكتابة حيث لاتوجد الكتابة فالعلم هو المكتوب و المكتوب نفس المعلوم و الى هذا اشار تعالى لمن كان له قلبٌ او القى السمع و هو شهيد بقوله قد علمنا ما تنقص الارض منهم و عندنا كتاب حفيظ و فيما ذكرنا من المثل تصريح لمن يقرأ معانى الامثال فان زيداً لمّا صلّى فى المسجد يوم الاثنين صلوٰة الظهر كتبت الحفظة عمله فى تلك الورقة من اللوح المحفوظ فاذا التفتّ بخيالك قرأتَ تلك الكتابة و ان كنتَ أُمِّيّاً و هو انّك ترى بخيالك مثاله و شبحه و صورته فى المسجد يوم الاثنين يصلى صلوٰة الظهر كلما ذكرته لاتقرأ غير المكتوب مثل ما اذا كتبتُ لك فى هذا الكتاب الله لا اله الّا هو فانك كلما نظرته لم تقرأ الّا خصوص هذه الكتابة و هى الله لا اله الّا هو دائما فكذلك المثال و الذى تراه هو عمله فعلمك بعمله يعنى صلاته فى ذلك المكان و ذلك الوقت هو ما يتخيّله خيالك مكتوباً فى صحيفة اعماله باعماله فعلمك عين تلك الكتابة التى هى عين صلاته فافهم فقد كشفتُ لك من الاسرار ما لايعرفه الّا من يعرف مراد الائمة الاطهار (ع) من تلك الاخبار فخذ ما آتيتك و كن من الشاكرين لله ربّ العالمين مصلّيا على محمد و اله الطاهرين.

و قول المصنف «امّا انه يعقل ذاته فلأنه بسيط الذات مجرّد عن شوب كل نقص و امكان و عدم و كل ما هو كذلك فذاته لذاته بلا حجاب و العلم ليس الّا حضور الموجود بلا غشاوة» صحيح ليس فيه اشكال.

و قوله «و كل ادراكٍ فحصوله بضربٍ من التجريد عن المادة و غواشيها» الى قوله «ثم التخيّلية على مراتبها ثم المعقولة» كذلك يعنى انه صحيح فى المعنى و العبارة و ان كان قد تحصل فيه بعض المناقشة الّا انها ترجع الى الاصطلاحية و اللفظية.

و اما قوله «و اعلى المعقولات» فالعبارة ليست بصحيحةٍ لانه عز و جل لايدخل فى هذا اللفظ بوجه و ان اريد بمتعلق العبارة العنوان اذ لو اريد به العنوان لم يحسن ايضا لانه و ان كان محدثا و مخلوقاً لم ينظر اليه من هذه الحيثية و الّا لم يعرف به الله سبحانه و كذا المعقولية اذ لايعرف الله عز و جل بالمعقولية ليصحّ فى العنوان الذى هو الاية و الدليل و الاثر فالتعبير بالمعقولية غير صحيح[١].

و قوله «اقوى المعقولات اقوى الموجودات و هو الواجب الوجود» ايضاً ليس بصحيح بنحو ما ذكر.

و قوله «فذاته عاقل ذاته و معقول ذاته باجلِ عقل» فيه ما قلنا من التعبير من عاقلٍ و معقول و عقْل اذ عبارات اهل الحق عليهم السلام يتحاشى عن امثال هذه العبارات لانها و ان كانت مجازات و استعمالاً فى التعريف (التعبير. خ‌ل) و البيان الّا انها قد توهم ما لايجوز على الصانع سبحانه و تعالى و لهذا لاتوجد فى كلماتهم عليهم السلام.

و قوله «و ذاته مبدأ كل فيضٍ وَ جُودٍ» ليس بصحيح لان مبدأ الفيض و الجود انّما هو فعله و ليس قولنا ان فعله مبدأ الفيض معناه ان الفيضَ من فعله لان هذا باطل اذِ المفعول لايتقوم بالفعل تقوّما ركنيّاً بان يكون المفعولات مركّبة منه كما لاتكون الكتابة مركّبة من حركة يد الكاتب و انّما هى اثره يعنى ان الفيض و الجود احدثهما الله سبحانه بفعله لا من شىء اى لا من فعله و لا من غيره فالاشياء اثر فعله بمعنى انه تعالى احدث العنصر الاولى لا من شىء و هو الحقيقة المحمديّة فكان ذلك موادّ الحادثات.

و قوله «فبذاته يعقل جميع الاشياء عقلاً لا كثرة فيه اصلاً» هذا باطل الّا على معنى ما قلنا بانه سبحانه يعلم جميع الاشياء فى امكنة حدودها و ازمنة وجودها و كما عبّرنا عنه بقولنا هو عالم فى الازل بها فى الحدوث لا بمعنى انه

---

[١] يعنى فالتعبير بالمعقولية غير معقول لانه تعبير صوفى و سوفسطائى و كذا الفقرتين الاتيتين. ١٢.

عالم بها فی الازل لان هذا المعنی باطل لاستلزامه انّها فی الازل و انما العلم الازلی الذی هو ذاته عالم و لا معلوم یعنی غیره فی الازل فلما احدث الاشیاء و کان المعلوم وقع العلم منه علی المعلوم و القوم انما قالوا ذلك لان الاشیاء کلّها عندهم فی الازل بنحوٍ اشرف و انا اوّل الجاحدین لهذا و الحاصل علمه الذی هو ذاته فی الازل الذی هو ذاته عالم بنفسه و لم یتعلق فی الازل بشیء غیر ذاته و ما سوی ذاته من المعلومات فهی فی الامکان و هو تعالی عالم بها فی الامکان فالتعلّق فی الامکان و قولنا ان کلامه هذا باطل، فی قوله «فبذاته یعقل جمیع الاشیاء عقلاً لا کثرة فیه اَصْلاً» لانه هو و اتباعه یریدون بذلك انّها فی ذاته اِمّا بصورها العلمیة التی فی علمه الّذی هو ذاته او بکونها کامنة فیه معدومة العین بالفعل موجودة بالقوّة علی نحو ما نقلنا عنهم سابقا کما فی الکلمات المکنونة للملّا محسن و معلوم انّ مرادهم بکون بسیط الحقیقة کلّ الْاشیاء هذا الکمون و یعبّرون عنه ان کل شیء کمال فی ذاته بنحوٍ اشرف لانّ الوجودات اذا جرّدت عن کل ما سوی ذاتها حتی عن التجرید اتّحدَتْ بحقیقتها التی هی صرف الوجود الّذی لا شوبَ فیه و قد ذکرنا ما یدلّ علی فسادِ هذا الاعتقاد بما فیه الصواب و الرشاد و لمّا بنوا امر اعتقادِهم علی انّه یعلمها فی الازل لزم ان تکون معه و ذلك مستلزم لمفاسِدَ کثیرة فاجابوا عن تلك المفاسد بانه لم یفقدها فی حال من الاحوال لانه کما ورد عنهم علیهم السلٰم انه تعالی لم یکن خلواً من ملکه فیجب ان تکون فی ذاته بنحو اشرف یعنی حصولاً جمعیّا وحدانیّا لا یلزم منه کثرة کما قال هنا عقلاً لا کثرة فیه اصلاً و قد قدّمنا ان معنی لم یکن خلواً من ملکه و لم یفقده اَبداً فی مکانِ الملك لا فی ذاته کما ان الشمس لم تکن خلواً من شیء من اشعّتها فی مکان ذلك الشیء لا فی ذاتِ الشمس ففی رتبة الذات لا شیء غیر الذات فلم یکن فاقداً لذاته اذ لا شیء غیرها و لا ذکر لشیء فی ذاته غیر ذاته و الاشیاء مذکورة بما هی به شیء کلّ فی تلك الرتبة ای الذکر الاوّل فکل مذکورٍ فله وجودٌ ما به ذکِرَ و قبلَ اَنْ یحصل له وجودٌ مَا فایّ شیءٍ یذکر به فهو تعالی لم یفقد شیئا مما هو له و خلقه کل فی محل حدوده و وقت وجوده

و امّا انها فيه بنحو اشرف ، فقد قلنا سابقا ان فرض انه كان تعالى يعلم فيه شيئا غيره جاء الفساد الاعظم و ان لم يعلم فقولكم فيه بنحو اشرف فسادٌ بعد فسادٍ و امّا الحصول الجمعى ففيه انّه ان كان حصول غير ما هو الذات المقدسة فهو الفَساد الاعظم و ان لم يكن حصول اصلا فهو الفساد الثانى على انّ قولهم لا يلزم منه الكثرة مثبتٌ للكثرة اذ لا يقال فى احدى الذات و المعنى من حيث الاحدية المطلقة لا يلزم منه الكثرة يعنى انّه انما يقال ذلك فى المتعدّد المتغاير بما يقتضى الكثرة لولا الحكم الفرضى الحكمى ثم ان مجرّد القول بنفى الكثرة فى الكثير حال الكثرة تناقُضٌ لا ينطبق على متعلق القصد و الارادة اذ لا ينفى الكثرة مع وجودها القول بنفيها كما لا يثبتها مع انتفائها القول بثبوتِهَا فافهم .

قال : «ثم ان كل صورةٍ ادراكيّة سواء كانت معقولة او محسوسة فهى متّحدةُ الوجود مع وجود مُدرِكِها ببرهانٍ فائض من عند الله و هو ان كلّ صورة ادراكيّة و لكن عقليّة فوجودُها فى نفسها و معقوليّتها و وجودُها لعاقلها شىء واحِدٌ بلا تغاير بمعنى انه لا يمكن اَن يفرض لصورةٍ عقلية نحو آخر من الوجود لم تكن هى بحسبه معقولة لذلك و الّا لم تكن هى هى» .

اقول : امّا قوله «ان كل صورةٍ ادراكيةٍ» الى قوله «فهى متّحدة الوجود مع وجود مدرِكها ببرهان فائض من عند الله» فهو غلط و لم يفض منه شىء من عند الله و انّما فاض من عند غير الله لانا قد بيّنّا ان الصورة انتزاعيّة و ان انكر كونها انتزاعيّة لم ينكر انّ منها ما هو انتزاعى و وجودها مع الانتزاع مسبوق بالمنتزع منه فلو اتّحد وجودها مع وجود عاقلها لزم ان يكون وجود عاقلها مسبوقاً بوجود غيره و هو باطل او يكون وجودُها سابقاً على وجود ما انتزعت منه و هو باطل و يأتى بيان هذا و مطلق الاتّحاد بجميع وجوهه سواءٌ كان اتّحاد موجودٍ بموجود اوْ وجود شىء بوجود اخر فيكون الموجودان موجوداً واحِداً او الوجودان وجوداً واحداً كما سيذكره هو و غيره و ان ذلك محال الّا اذا انقلبت حقيقة احدهما الى حقيقة الاخر و هذا فى الواجب مع الممكن محال و سواء كان اتّحاد مفهوم بمفهوم اخر فان المغايرة تنافى الاتّحاد و سواء كان الموجود مفهوماً

عقليّا او ماهية كليّة لانّ الموجود اذا صار بالتّعقل مفهوماً عقليّاً انّما يعرض للعاقل حين التّعقّل و التعقّل معنى فِعْليٌّ مبدؤُهُ حركة عقلِ العاقلِ و الصورة المعقولة لاتتجاوز مبدأ منشأها فلاتتّحد بالعاقل بل لو قيل بالاتّحاد فانّما تتّحد بالتّعقل الذى هو فعل العاقل و الفعل مغاير للفاعل حادث مع حدوث المفعول ثم ما انتزعت منه الصورة المعقولة هو الموجود الخارجى هل هو معقول بموجوديّته الخارجيّة او ليس بمعقول فان فرض انه معقول بموجوديته الخارجيّة العنصريّة الزمانيّة كان مع فرض اتّحاده اِمّا ان يكون فى محلّ عاقله او عاقله فى محلّه او لايعقله اذ المفروض ان المعقول مفهوم عقلى فالموجود الزمانى ليس معقولا و الفارق بينهما مُتَحكِّمٌ فان كان فى محل عاقله ما كان عنصريّاً زمانيا بل الموجود العنصرى الزمانى فى هذه الحالة اَزليٌّ و ان كان عاقله فى محلّه كان الازلى عنصريّا زمانيّا و ان لم يكن معقولاً الّا المفهوم منه لزم الجهل بالموجود و امّا اشتداد الوجود و قوّته و استكماله فانّما يعقل فى الحادث و امّا القديم تعالى فلايصحّ فيه ذلك و دعوى انّه حاصل له فى ازله فلايصح على قول الحقّ لانّ المعقول ليس فى الازل و التعلّق به انّما يكون حين يكون و الّا لزم ان يكون امّا انه عالم بشىء معه فى ازله و قد قال عليه السلٰم كان الله و لا شىء معه، و امّا انه يعلم ما ليس شيئا و هذا جهل محض لا علم و امّا اَنْ يكون عالماً بها فى اماكن حدودها و ازمنة وجودها و هذا حقّ و لكنه لايكون العاقل عين المعقول للاختلاف و المباينة بين الازل و الامكان و بين المحدود (و . خ ل) المشخّص و غير المحدود و المشخّص على ان المانع عندهم من اتّحاد وجودين و موجودَيْن متغايرَيْن و مفهومين متغايرَيْن بان يصير احدهما عين هو الاخر حملاً ذاتيّاً اَوّلِيّاً يجرى فى المفهوم العقلى و الماهية الكلية مع عاقِلهما لانّ المفهوم مغاير للفاهم و قياسهم على اجتماع جميع المعانى المتفرقة فى النبات و الحيوان فى الْانسانِ بدليل انّ النفس اذا تعقّلت شيئا تتّحِدُ مع صورته المجرّدة فى الوجود بمعنى انّ وجودَها يشتدّ بحيْث يصدق عليها ذلك المفهوم و ح يكون عقلها لذاتها عين عقلها له باطل هو و دليله امّا بطلان القياس فمن

وجهين :

الاوّل انّه قياس الحقّ تعالى على الخلق و هو باطل باتّفاق العقلاء من المسلمين و غيرهم لم يخالف فيه ذو عقلٍ الّا من لايستعمل عقله اوْ ليس له عقل .

و الثانى انّ الكلام جارٍ فى حق الانسان ايضا فانّ النفس اذا تعقّلت شيئا فانّ تعقّلها له من حيث كونه مغايراً فاذا تعقّلت فانها ح تعقل انّه غيرها و لو عقلت انَّه هى لم تكن عاقِلةً لشيءٍ غير نفسِها فكانت جاهلةً به و كونه صادقاً عليها ان كانَ بحيثيّةٍ فقد ثبتت المغايرة من جهة الحيثيّة و ان كان بغير حيثيّة فلا معنى للاتّحادِ اذِ الاتّحاد انّما يفرض فى شيئَيْنِ فالصّدق المدّعى كِذبٌ .

و امّا بطلان الدّليل فلان الاتّحاد المراد اذا اردتم منه انّ اشتداد وجودِها بتعقّلِها لذلك بحيث يصدق عليها ففيه انّ وجودها هل هو كتاب معانٍ حقيقة و ما عندها من الشيء كلمة او حرف من ذلك الكتاب اَمْ انّه قرطاس تطرح فيه الصور المعقولة فيشرق بها ذلك القرطاس كما يشرق الجدار بما يطرح من الاضواء فيه فيكون على الاحتمال الاول انّ تلك الصورة جزء مادة الشيء لما بيّنّا سابقا ان الوجود فى نفس الامر ليس الّا المادة فى جميع المخلوقات و امّا فى الواجب فلا سبيل لاحدٍ الى معرفة كنهه اذ ليس وجوده كوجود خلقه .

و على الاحتمالَيْنِ فلا بُدَّ من اعتبار المميّزات عند التمييز بين كلٍّ منها و الوحدة البسيطة اِنْ طَوَتْ كثرةَ المجرّدات على زعمهم فلاتطوى الماديّات من حيثُ هى مادِيَّاتٌ اِذْ تعقّل المميّزات من حيث هى مميّزات انّما يمكن من هذه الحيثيّة و يلزمه اعتبار المغايرة المستلزمة لنفى الاتّحاد و اتّحاد المفهوم بالوجود من هذا القبيل فان المفهوم انّما يكون مفهوماً بفهم الفاهم له و فهم الفاهم له مغاير لفهم الفاهم لنفسه لاختلاف المفهومين و الجهتين مع ما قلنا من لزوم جزئيّته للفاهم او لصفته التى به يشتدّ و بعدمه تضعف .

و ما اصوب ما قاله الشيخ هنا فى الاشارات من ان قول القائل ان شيئا يصير شيئا اخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حالٍ و لا على سبيل التركيب

ليحدث عنهما شيء بل على انّه كان شيئا واحداً فصار واحداً اخر قول شعريّ غير معقول فانه ان كان كلّ واحدٍ من الامرين موجوداً فهما اثنان متمايزانِ و ان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذى كان موجوداً و ان كانا معدومَين فلايصير احدهما الاخر انتهى ملخص كلامه.

و قال فى علم النفس من طبيعيات الشفاء: و ما يقال انّ ذات النفس تصير هى المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندى فانى لست افهمُ قولهم ان يصير شيء شيئاً اخر و لااعقل ان ذلك كيف يكون فان كان بان يخلع (تخلع) صورة ثم تلبس صورة اخرى و انّه يكون مع الصورة الاولى شيئا و مع الصورة الاخرى شيئا اخر فلم يصِر بالحقيقة الشيء الاوّل الشيءَ الثانىَ بل الشيء الاوّل قد بطل و بقى ما هو موضوعه اَو جزء منه و ان كان ليس كذلك فلننظر كيف يكون فنقول اذا صار الشيء شيئا اِمّا ان يكون اذ هو قد صار ذلك الشيء موجوداً ايضاً او معدوماً فان كان هو موجوداً فهما موجودانِ لا موجود واحِدٌ و ان كان معدوماً فقد صار الموجود معدوماً لا شيئاً آخر موجوداً و هذا غير معقول و ان كان الاوّل قد عدم فماصار شيئا اخَر بل عُدِمَ هو و حصل شيء آخر فالنفُس كيف تصير صورة الاشياء انتهى، و معنى تصويب قوله فى الاشارات انهم اذا قالوا بالاتّحاد كان شيء و هو الصورة المعقولة بالتعقّل شَيْئاً آخر اى عاقِلاً و قد كانَا مُتَغَايرَيْنِ لانّ الصورة صورة زيدٍ الحادث فهى حادثة فاذا تعقّلها الواجب صارَتْ واجبةً قديمة فيلزم انقلاب الحَقائق لانَّ الحَادث صَارَ قديماً و هو باطل اتّفاقاً فانْ قُلْتَ انّه تعالى لم يفقد الصورة فلم تكُنْ حَادِثةً بل هى صورة علمه الذى هو ذاته قلتُ انّ الصورة ان كانت صورة لزيدٍ فهى غيره تعالى و ان لم تكن صورة له فليْسَتْ عِلْماً بزيدٍ على انّ الاتّحاد كما مر لايعقل و لايُعبَّر به الّا فى المتغايرين و التّغاير مُنَافٍ للاتّحادِ و هذا معنى ما ذكره فى الشفاء من انّ ما صار هو العاقل انْ كان موجوداً فهما موجودانِ و ان كان معدوما فلم يكن هو العاقل بل هُوَ قد كان معدوماً.

و الحاصل امّا قوله «فوجودُها فى نفسها و وجودها لعاقلها شيء واحدٌ بلا

تغاير» فهو عندی حقّ و لكنّها موجودة لعاقِلِها فی رتبة وجودها لا فی رتبة وجوده لانّ وجودَها لعاقِلِها هو وجودها فی نفسها و وجودها فی نفسها لا يكون فی غيرِ رتبته و الّا لم يكن هو ايّاه.

و تفسيره لذلك فی قوله «بمعنى انه لا يمكن ان يفرض لصورةٍ عقليّةٍ نحوٌ آخر من الوجود لم تكن هی بحسبه معقولةً لذلك و الّا لم تكن هی هی» صريح فی انّ جميع انحاء وجوداتها انما تكون معقولة بها و لا شكَّ انّ جهة مادّية المعقول و زمانيّته و عوارضه العنصريّة كلها من انحاء وجوده فاذا كان معقولا بجميع انحاء وجوده وجب ان يكون كل واحدٍ معقولاً بما هو بهِ هو من جميع الحدود و المشخّصات و كل ذلك موجود لعاقله بما هو موجود لنفسه و كلّ ذلك منافٍ للاتّحاد بعاقله بنحو ما ذكرنا.

قال: «فاذا تقرّر هذا فنقول لا يمكن ان تكون تلك الصورة مباينةَ الوجود عن وجود عاقلها حتى يكون لها وجود و للعاقل وجود اخر عرضت لهما اضافة المعقوليّة و العاقليّة كما للاب و الابن و الملك و المدينة و سائرِ الامور المضافة الّتی عرضَتْها الاضافة بعد وجود الذاتِ و الّا يلزم امْرٌ محال لانا اذا نظرنا الى الصُّورة العَقْليّة وَ لَاحَظْنَاها و قطعْنَا النظر عن الجوهر العاقل فهل هی فی تلك الملاحظةِ معقولةٌ و الّا فلم يكن نحو وجودها بعينها معقوليّتها بل كانت معقولةً بالقوّة لا بالفعل و المقدّر خلاف هذا و هو ان وجودها بعينه معقوليّتها و ان كانت تلك الملاحظة ايّاهَا الّتی هی تكون مع قطع النّظر الى ما سواه معقولةً فهی لا محالةَ فی تلك الملاحظة عاقلةٌ ايضا اذ المعقولية لا يتصوّر حصولها بدون العَاقلية كما هو شأن المتضائفين و حيث فرضنا وجودها مجرّدةً عمّا عداها فتكون معقولة لذاتها ثم المفروض اوّلاً انّ هنا ذاتاً تعقل الاشياء المعقولة لها و لزم من البرهان انّ معقولاتها متّحدة مع من يعقلها و ليس الّا الذی فرضناه».

اقول: قوله «لا يمكن ان تكون تلك الصورة مباينة الوجود عن وجود عاقِلِها» غلطٌ بل لا يمكن اَنْ يكون متّحداً به لتحقّق المغايرة بين جميع مراتب وجودی العاقل و المعقول و لا شك ان لها وجوداً و لعاقلها وجوداً اخر و انّ

اضافة العاقلية و المعقوليّة قد عرضت لَهُمَا و هو المشار اليه بالعِلم الْاشراقى كما ذكرناه فانه يعرض عند وجود المعقول و المعلوم و ينتفى بانتفائه كعروض اضافة الابوّة و البنوّة حرفاً بحَرْفٍ.

و قوله لو لم يثبت الاتحاد لزم المحال، ليس بصحيح اذ المحال انّما يلزم على القول بالاتِّحاد كما قدّمنا بيانه و يأتى.

فان قوله «لانّا اذا نظرنا الى الصورة العقليّة و لاحظناها و قطعنا النظر عن الجوهر العاقل فهل هى فى تلك الملاحظة معقولة» فيه نعم هى معقولة بتعقّل الجوهر العاقل و ان قطعتم النظر عن الجوهر العاقل لم تقطعوا النظر عن تعقّله فهى بتعقّله معقولة فان كان اتّحاد فمع تعقّله لا بجوهره و لو قطعتم النظر عن جوهره و تعقّله كَانَتْ إمّا متعقّلة لنفسها و لا شكّ انّ صورتها ح متّحدة بتعقّلها فى رتبته لا بذاتها اذ لاتتّحد بذاتها الّا نفس ذاتها المدركة بذاتها لا بالتعقّل لانّه معنى فعلى لايتّحد الّا بما فى رتبته و على فرض اتّحاده فعلى ما ذكرنا فيما سبق من احد الاحتمالين بان تكون المراد بالتعقل العقل و انّه كتابُ معانٍ و إمَّا غير معقّلةٍ لقطعكم النظر عن متعقّلٍ ما فجعلكم ايّاها معقولة بغير عاقلٍ لا مَعْنَى له و بعاقلٍ يصحّ كون نحو وجودها بعينها لِعَاقِلِها معقوليّتها حين معقوليتها فى رُتْبَتِها اى رتبة وجودِها لا فى رتبة ذاتِ عاقلها اذ كلُّ عاقلٍ لايعقل شيئا الّا فى رتبة معقوله لا فى رتبته كما توهّمه المصنف و اتباعه فان الشىء لايكون مدركا الّا بنحو وجوده و لايوجد الشىء قبل رتبة وجوده و قد ذكرنا هذا المعنى فى عدّة مواضع من هذا الشرح و خصوصاً فى مبحث ابطال بسيط الحقيقة كل الاشياء فراجع فان الله عز و جل لو علمها فى رتبة ذاته لكانت مع ذاته و لكنه تعالى عالم فى الازل بها فى الحدوث و لايصح ان يقال انه عالم بها فى الازل لما قلنا من انّه تعالى لم يكن معه غيره و صفَاته هى هو.

و قوله «و ان كانت تلك الملاحظة ايّاها التى هى تكون مع قطع النظر الى ما سواه معقولة» فيه هذا غير مسلم بان تكون معقولة مع قطع النظر عن عاقلٍ اذ الوجود بعينه لاتلزمه المعقولية الّا مع وجود عاقلٍ لَهُ فامّا ان تكون عاقلةً لنفسها

بنفسها و هنا يتحقّق الاتّحاد او يعقلها غيرها و هُنا يتحقّق الانفراد و التعدّد فلاتثبت معقولية بدون عاقلٍ عند كل عاقلٍ و حيث فرضتم وجودها مجرّدة عمّا عداها جاز ان تعقل ذاتها بذاتها و لايجوز اذا فرضتم ذاتاً تعقل الاشياء المعقولة لها ان تكون معقولاتها اذا كانت غير ذاتها متّحدة مع مَن يعقلها و لم يقم برهان الّا اذا كانت عاقلة لذاتها فجعل قيام البرهان على اتّحاد عاقليتها و معقوليّتها اذا كانت عاقلة لذاتها بذاتها يلزم منه اتّحاد معقوليتها بعاقليةِ غيرها لها مغالطةٌ محضةٌ و غباوة صرفة مع الفرق العظيم و مخالفة البرهان و مع شدّة التّكلف الظاهرة فى تحصيل هذا البرهان و مع المغالطة قال: انه ببرهانٍ فايئض (فائض ظ) من عند الله، و هو ممّا يشهَدُ به الوجدان انّه ليس من عند الرحمٰن و لايلايئم (يلائم ظ) ادلّة الايمان.

و امّا استدلال مَن قال بانه لو لم يكن وجودها فى نفسها و وجودُها لعاقلها شيئا واحداً لكان تلك الصورة وجودانِ:

احدهما وجودها لعاقلها.

و ثانيهما وجود غير وجودها لعاقلها و هى بحسب هذا الوجود غير معقولة لكن التّالى باطلٌ فالمقدّم مثله، قلتُ و هذا مسلّم و لايُجْديه نفعاً.

ثم قال و اذا تقررَ هذا فنقول لو لم يكن المعقول متّحد الوجود مع العاقل بل كانا ذاتين متغايرين بان يكون لكلّ منهما هُويّة على حدة و كان الارتباط بينهما بمجرد الحالّيّة و المَحلّيّة او غير ذلك لكان يمكن اعتبار وجود كلٍ منهما مع قطع النظر عن الاخر لكنّ التّالى باطل فالمقدّم مثله على نحو ما ذكره المصنف فى الاسفار امّا بطلان التّالى فلمَا تقدّم ذكره عنه من انا اذا نظرنا الى الصورة العقليّة و لاحظناها و قطعنا النظر عن العاقل فهى ح معقولة فتكون عاقلةً الى آخر ما تقدّم، قلتُ و قد بَيّنّا صحّةَ ما ادّعى بطلانه من المقدم و التّالى، قال ثمّ المفروض اَوّلاً ان ها هنا ذاتاً تعقل الصورة فاذا لم تكن متّحدة الوجود معها لزم ان يكون لشىء واحد وجودانِ اذْ لهما معقوليتان احدهما بالقياس الى عاقلها و هذا مما يحكم بديهةُ العقل ببطلانه فظهر و تبيّن ان كلّ معقول متّحد الوجود

مع عاقله و ذلك هو المطلوب و بمثل هذا البيان يعلم حال الخياليات و الحسّيّات، انتهى استدلال هذا المستدلّ تبعاً للمصنّف.

قلتُ و اراد بقوله: ان لشيء واحد وجودان الخ، ان ذلك المعقول معقول لنفسه بوجوده فاذا كان معقولاً لذاتٍ اخرى كان ايضا معقولاً بوجوده فان كان المعقولان واحداً تم المطلوب و ان فرض اثنان فهو ما حكمت بديهة العقل ببطلانه و اقول هذا باطل كما تقدّم مع انّا نقول ان وجود زيدٍ غير وجود عمروٍ فاذا عقلا صورة معقولةً من خالدٍ كانت الوجودات الثّلاثة وجود زيدٍ و عمروٍ و خالدٍ شيئاً واحداً و كانت ثلاثةً قبل التّعقل فهو باطل كالاوّل و لايصحّ هذا الكلام بحالٍ الّا على القول بوحدة الوجود فان المصنّف اذا اراد ان يسلَّم له دليلُه فى هذا و غيره فيستدلّ باصل مذهبه فيقول الوجود كله فى الحادث و القديم شيء واحد بسيط و انّما الكثرة نقوش تكثرتْ بتكثر التعيّنات فكلّ الاشياء شيء واحدٌ كما هو مراده بقوله بسيط الحقيقة كلّ الاشياء و لايحتاج فى جعل العاقل و المعقول متّحداً الى هذه التكلّفات البعيدة و التعسّفات الشديدة فانها لاتثبت مطلوبَهُ و ما ادّعوه لايصلح لشيء من مطلوبهم فانا انّما حكمنا باتّحاد الشيء بنفسه اذا عقل نفسه لانه لم يعقل غيره فلم يخرج بمعرفة نفسه عن نفسه بخلاف غيره فانه انّما يعقل الغير و الغير انما هو معقول بما هو عليه و ما هو عليه انّه غير فهو معقول من هذه الحيثية سواء لوحظت الحيثيّة ام لا فلا بد من عقله بانّه عاقل غيره فجهة المعقوليّة منافية للاتّحاد و لا سبيل له الى هذا الاتّحاد الّا بالقول بوحدة الوجود و هو عندهم سهل اذ لا محذور فيه الّا انّه كفر و هو لايضرّ عندهم فان التوحيد و الايمان معرفة النفس و انكار ما سواها اذ هى المعبود عندهم بدون الحدود و لهذا يقول شاعرهم:

قسَماً بقائِم بَانةٍ احَديّةٍ

ماسَتْ على كثبانِ جمعِ صفاتِه

مـــافـــى الـــديار ســـواى لابـــسُ مِغْفَـــرٍ

و انـــا الحمَـــى و الحـــىّ مـــع فَلَواتِـــه

افرأيتَ من اتّخذ الهه هواه و اضلّه الله على علم و ختم على سمعه و قلبه و جعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله افلاتذ كّرون.

قال: «فظهر و تبيّن مما ذكر ان كل عاقلٍ يجب اَن يكونَ متحدَ الوجود مع معقوله و هو المطلوب و هذا البرهان جارٍ فى سائر الادراكات الوهميّة و الخياليّة و الحسيّة حتى ان الجوهر الحسّاس منّا يتّحد مع الصورة المحسوسة له بالذات دون ما خرج عن التّصور كالسماء و الارض و غيرهما من الماديّات التى ليس وجودها وجوداً ادراكيّا فتدبر و احسن اعْمَالَ رؤيتك فيه فانه صعب المنال و الله ولىّ الفضل و الافضال».

اقول: فظهر و تبيّن مما ذكرنا خلاف ما ذكر المصنف و هو منع اتّحاد وجود كل عاقلٍ مع وجود معقوله و قوله «و هذا البرهَان جارٍ فى سائر الادراكات الوهميّة و الخَياليّة و الحسّيّة» يريد به انّ المتوهّم يتّحد وجودهُ بالصورة الموهومة و المتخيّل مع الصورة الخيالية و الحَسّاس مع الصورة المحسوسة و هذا من جملة ما ذكر من تناول برهانه لها حتى انّهم اَجْرَوْا هذا البرهان فى المتضايفين و غيرهما و قالوا ليس لاحدِ المتضائفين وجود و للاخر وجود بل ليس هناك الّا علاقة و ربطٌ واحد قائم بمجموع المحلين اذا لُوحظ مع احدِ المحَلَّيْن سُمّى باسمٍ و مع الاخر سمّى باسمٍ سواء تغاير المحلّان و العلاقة كالابوة و البنوّة ام اتّحدا كالمجاورة و المماسّة و قالوا ايضا بمقتضى هذا البرهان يكون الفاعل التامّ متّحدَ الوجود مع وجود معلوله لان العلّيّة عين وجود الفاعل التام و المعلولية عين وجود المعلول و كذلك يتّحد الحال و المحلّ فى الوجود فاذا عمِل بما قال الرضا عليه السلٰم: **قد علم اولوا الالباب انّ الاستدلال على ما هناك لايُعْلَمُ الّا بما هاهنا** ه، على مقتضى برهانهم كان وجود الماء فى الكوز هو وجود الكوز و وجود العذرات فيهم هو وجودهم فان الوجود المتّحد

بماهية الماء متّحد بالوجود المتحد بماهية الكوز و الوجود المتّحد بماهيّة العذرات متّحد بالوجود المتحد بماهيّتهم و الوجود المتّحد بماهية السواد متّحدٌ بالوجود المتّحد بماهية الجسم و لا عيب على من يقول انّ الوجود فى جميع الموجودات قديمها و حديثها و جوهرِها و عرضيّها غيبها و شهادتها وُجُودٌ وَاحِدٌ لا كثرة فيه الّا فى تعيّناته الموهومة اَنْ يقول بهذه و امثالها فانها داخلةٌ فى تلك الجملة و امّا من يكفر بقول وحدة الوجود و يُؤمن باللهِ و يعتقد انّه تعالى خلو من خلقه و خلقه خلو منه و انه تعالى قديم و كل ما سواه مخلوق خلقه تعالى لا مِن شيءٍ و لا لشيء غير الخلق فيعرف ان كلّ ما قرّره المصنف هو و اتباعه باطل منافٍ للتوحيد لانّ عمدة دليله انّ الفاعل التام المفيد للصُّورة العَقلية يجب ان يكون عاقلاً لها بذاته فيتّحد وجودها بوجوده و هذا كله باطل لاينطبق منه شيء و لا مما يتفرع و يبتنى عليه على قواعد التوحيد لانّ قواعد التّوحيد مبنيّةٌ على اصول منها انّ الواجب القديم عالم و لا معلوم و سميع و لا مسموع و ذاكر و لا مذكور و هكذا باقى الصفات الذاتية فاذا عبّرتَ عنه بعاقل فهو معنى عالم اى عاقل و لا معقولٌ فلاتُعْقل الاضافة فى صفاته الذاتية و معنى ما اعتبرت الاضافة فيها فالمراد بها الفعلية فافهم ان كنت تفهم ، فالصورة المعقولة يستلزم عاقلاً لها الّا ان عاقلها ليس هو الذات البحت اذِ الذات البحت عاقلة و لا معقول و انّما عاقلها هو الفاعل لها و الخالق لها هو المثل الاعلى للذات و هو بمنزلة فاعل القيام من زيد و القائم اسمه و هو اى القائم مُصَاغٌ من الفعل و الحدث اعنى القيام و المسمى بالقائم هو محدث القيام بفعله و هو شَبحُ زيد و اوّلُ تعيّنه باوّل ظهوره فقولهم : يجب ان يكون عاقلاً لهَا بذاته ، غلط فاحش لان ذاته عاقلة و لا معقول و الّا لكان فى ذاته معقولاً غيره معه و لو قلتَ ليست الصورة حال معقوليتها غيره قلنا فاذاً هو عندكم لم يعقل غير ذاته فان كان لايعقل غير ذاته فلم قلتم اتّحد بمعقوله و انْ قلتم يعقل غير ذاته و هو عقله لذاته فاقبح بان يكون ممازِجاً للغير على ان الغير يكون معه و اذا كان هذا العقل تريدون به العلم فلم قلتم الصورة العقليّة خاصّة و قلتم لان الصورة العقليّة ليس لها تعلق بالمادّة حتّى

يمكن فيها التغيير من حال الى حال فهل تريدون تخرجون المتغير من حال الى حال من حيث هو متغيّر عن العلم فلايكون معلوماً او معقولا و الله يقول اَلا يَعْلم مَن خلق و هو اللطيف الخبير فهذا المتغيّر من حيث هو متغيّر معلوم للواجب فان كان بالعلم الفعلى فذاك و ان كان بالعلم الذى هو الذات فان اتّحدت معقوليّته بما هى معقولة به من التغير بالعاقل و جعلته البحت كان متغيرا بما اتّحد به لان جهة الاتحاد هى جهة ما ثبت به من التغير لعاقله حتى انّه لو كان متحركا على الدوام كان معقولاً بحركته الدّائمة فاذا اتحد بعاقله كان وجود عاقله متحركا بحركة ما اتّحد به من حيث هو متحرك و الّا لم يكن عاقِلاً له بما هو موجودٌ له فيكون انّما هو عاقل له بالعقل الفعلى و كما ان الكتابة الحادثة بحركة يد الكاتب لم تكن مركبة من تلك الحركة و لا متّحدةً بها كذلك الصورة المعقولة بل و المدركة مطلقاً لم تكن مركبة من مدركها و لا متّحدةً به و هذا ظاهر لمن اطاع الله فى الاهتداء باياته حيث قال تعالى سنريهم آياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبيّن لهم انه الحق و قال و تلك الامثال نضربها للناس و مايعقِلها الّا العَالِمون.

و قول المصنّف «دون ما خرج عن التصوّر كالسّماء و الارض و غيرهما من الماديّات» فيه ما تقدّم من انّها و ان كانت اجساماً الّا انّها معقولة لانها معلومةٌ و معلوميّتها بوجودها الذى هى عليه عند العالم بها و قد قدّمنا انّ العلم عين المعلوم فوجودها المادّى معلوم بوجودها المادّىّ لاتّحاد العلم مع المعلوم و هذا حاصل للعالم عند وجود المعلوم و هو العلم الاشراقى و هو وقوع العلم الذاتى و تعلّقه بالمعلوم الحادث عند حدوثه لان الذاتى لاتجوز عليه الاضافة و لا النسبة و لا الوقوع و لا المطابقة لانَه ذات الله تعالى التى لايجوز عليها ذلك فوجودها وجود ادراكىّ خلافاً لما فهمه المصنف فى قوله «ليس وجودها وجوداً ادراكيّا» قياساً على الصورة المعقولة بزعمه انّ الوجود المدّعى اتّحاده بعاقله هو تعقّله لها فنقول ان كان يريد باتحاد المعقول بعاقله اتّحاد وجوده التّعقلى خاصّة فيلزمه انه نحو من انحاء الوجود لا انه جميع وجودات المعقول فانّ للمعقول

وجوداً به هو هو و له وُجودٌ به يكون معقولاً و وجود هو به نور الله و صنعه و وجود هو كوْنُه فى الاعيان و التمايز بينها بالاعتبار فقوله المتقدّم بمعنى انه لايمكن ان يفرض لصورةٍ عقليّة نحو آخر من الوجود لم تكن هى بحسبه معقولة لذلك العاقل و الّا لم تكن هى هى ينافى ما قال قبله كل ادراكٍ فحصوله بضرب من التجريد عن المادة و يلزم هذا ان المرتبط بالمادة و المادّة ايضاً ليست مدركة و يؤيّد هذا ايضاً قوله التى ليس وجودها وجوداً ادراكيا، فيحصل من اقواله انّ المتّحد بعاقله انّما هو المجرّد لانّ وجوده لمدركه وجودٌ ادراكيٌّ و امّا المادة و المادّى فلايتّحد وجوده الذّاتى بوجود مدركه لانّ وجوده الذاتى هو المادّى و خصوصا اذا لوحظ فى ادراكه عدم التجريد فانّه من جملة مدركاته فلايتّحد عنده بمدركه و امّا نحن فنقول لايدركها فى ازله لانها ليست فى الازل و انّما يدركها بما هى عليه فى كل رتبة من مراتب وجوداتها بما لتلك الرتبة المدركة من الوجود فى وقت وجودها و مكان حدودها و ما حضر له تعالى فى كل رتبة منها هو علمه بها فيتّحد وجودها بوجود علمه بها و لم يفقد شيئا منها ممّا اقامه فيه اذ الحضور و الغيبة و الوجدان و الفقدان اشياء بمشيّته و امّا ذاته تعالى فعلمٌ و لا معلوم و سمع و لا مسموع و قدرة و لا مقدور و بصر و لا مبصَر و ادراك و لا مدرك و ذكر و لا مذكور فاذا وجد المعلوم وقع عليه العلم و كذا باقى الصفات اذ لم يتعلّق شَىْء منها بغير شىء و السَّمَاء و الارض و غيرهما من الماديّات كل شىء منها مدرك معلوم سبحان العَالم بكلّ شىءٍ و علمه بكلّ شىء من خلقه حضورى و حصولى وَ لَا فرْقَ بيْن الحصول و الحضور عنْدَنا اِذِ المرادُ بذلك العلْم هو الْعلم الاِشراقى و المرادُ به نسبة الموجود الى فعل المعبود سبحان ذى الكرم و الجود.

قال: «المشعر الثامن - فى ان الموجود بالحقيقة هو الواحد الحقّ تعالى و كل ما سواه مما هو مأخوذ بنفسه هالك دون وجهه الكريم لما علمتَ ان الماهيات لا تأصُّل لها فى الكون و انّ الجاعل التام بنفس وجوده جاعل و انّ المجعول ليس الّا نحواً من الوجود و انه بنفسه مجعول لا بصفةٍ زائدة و الّا لكان

المجعول تلك الصفة فالمجعول مجعول بالذات بمعنى ان ذاته و كونه مجعولا شيء واحد من غير تغاير حيثيّة كما ان الجاعل جاعل بالذات بالمعنى المذكور».

اقول: ان الموجود الحقّ الذى لا نقص فى شيء من ذاته و صفاته و لا امكان فى شيء منه هو الواحد الحقّ عز و جل و كلّ شيءٍ ممّا سواه فهو هالك بمعنى انّه مفتقر الى امرِ الله الفعلى فانه متقوّم به تقوّم صدورٍ و مفتقر الى امرِ الله المفعولى فانه متقوّم به تقوّم تحققٍ اعنى تقوّماً رُكْنِيّاً و هالك بمعنى انه لم يخلق من شيءٍ و الّا لكان ذلك الشيء مع الله فى ازله، تعالى الله عما يقولون علوا كبيراً.

و قوله «دون وجهه الكريم» يريد اَنَّ كلّ ما سوى الله فانٍ دون ذاته فعبّر بالوجه عن الذات و فيه اشارة الى الاقتباس من قوله تعالى كلّ شيءٍ هالك الّا وجهه و ما ذكره احد الوجوه فيها و منها انّ الضمير فى وجهه يعود الى الشّيء و يصير المعنى انّ كل شيءٍ فاصله الذى هو وجهه من ربّه مثبَتٌ فى ام الكتاب باقٍ ببقاء ذاك الكتاب فيفنى الشيء و وجهه باق حتى يخلق منه كما خلق اوّل مرّة منه فقال تعالى كل شيء هالكٌ فانٍ الّا وجه ذلك الشيء و منها ان الضمير فى وجهه يعودُ الى الله و المراد بالوجه محمد و اهْل بيته الثلاثةعشر معصوماً صلى الله عليه و اهل بيته الطاهرين فهم وجه الله و معنى كونهم وجه الله له انحاء احدُهَا انما سمّوا وجه الله لانّ اولياء الله يتوجهون الى الله تعالى بهم كما فى الزيارة و من قصده توجَّهَ بكم.

و قوله «لما عَلِمْتَ اَنَّ الماهيات لا تأصُّلَ لَها فى الكون» يريد به انّ ما سواه هو الماهيّات و هى الهَالكَةُ و فيه اشارة الى ان وجودات الاَشياء ليست مغايرة للحقّ تعالى فانها اذا ازيل عنها حدود التّعينات الموهومة كالماهيات لم يبق الّا وجود الحقّ تعالى لانّها متأصّلات بخلاف الماهيات لانّها لم توجد بنفسها بخلاف الوجود فانه موجود بنفسه و هذا لا يصحّ منه شيء لما علمتَ من اَنّ كُلَّ ما سوى اللهِ حادث و هو كل ما وضع بازائه لفظ ما خلا الله عز و جل و من جملة

السِّواء الوجودات كلها و هى فى الحقيقة الموادّ اذ ليس الوجود المحدث فى الحقيقة شىء غير المادة لما قرّرنا سابقاً من ان الوجود هو النور الذى خلق منه القلم و اللوح و العرش و الكرسى و الانسان و المراد به مادتها و قد ذكرنا سابقا انّ قولك الانسان حيوان ناطق حدّ تامّ جامع لجميع ذاتيات الانسان و لو كان للانسان شىء ذاتى غير الحيوان و الناطق لذكروه فى حدّه التامّ و الّا كان حدا ناقصاً فحيث اجمعوا على انه حدّ تامٌ مع انه لم يذكر فيه الّا المادة و هى الحيوان و الصورة و هى الناطق دلّ على ان الوجود هو المادة كما قاله بعضهم و هو الحقّ **و امّا الماهيّة فَهِىَ الصُّورة** و هى مخلوقة من نفس الوجود من نحو نفسه لا من نحو ربّه فالوجود خلقه بنفسه يعنى لم يخلقه من وجودٍ غير نفسه التى هى من جهة ربّه فالفرق بين الوجود و الماهيّة انّ الوجود خلق من النور و الماهيّة خلقت من الظلمة فانْ اراد بالكون فى قوله انّ الماهيات لا تأصُّل لها فى الكون، التكوين بمعنى انّها عدمٌ لم يشم رائحة الوجود فهو غلط فانَّ حظّها من التكوين كحظ الوجود على حدٍّ سواء و ان اراد به الوجود الذى هو النور اعنى الجهة من فعل الله و الحصّة من امرِ الله فكلامُه صحيح فانها ليست متأصلةً فى ذلك و انّما هى من لوازمه.

و قوله «و انّ الجاعل التّام بنفس وجوده جاعل» ليس بصحيح لانّ وجوده ذات و الجعل انّما يكون بالفعل لا بالذات لان الجعل حركة ايجادية باى اعتبارٍ فرض و الذات لاتكون حركة و الا لكانت فعلاً لغيرها فافهم و لا فرق بين التام و الناقص بل الجاعل التّام اوْلَى باَلّا يكون جاعلاً الّا بفعله و الّا لكان محتاجاً فى معاناة الايجاد الى المباشرة التى هى كمال النقص و الافتقار.

و قوله «و انّ المجعول (ليس. خ ل) الّا نحواً من الوجود» صحيح.

و قوله «و انه بنفسه مجعول لا بصفة زائدة» الخ، صحيح الّا انّ قوله «و الّا لكان المجعول تلك الصفة» يفهم منه انها هى المجعولة لا غيرها و هذا ليس على اطلاقه صحيحاً بل تكون تلك الصفة مجعولة بلا واسطة و يكون المجعول بها مجعولا بواسطتها فافهم الّا ان يدعى ان المراد بالصفة الزائدة صفة ذلك

المجعول فانها اذا كانت زائدة اى ليست صفة ذاتٍ لايكون موصوفها مجعولاً بها الّا على تأويل بعيدٍ لايكاد يتبادر الاطلاق اليه.

و قوله «فالمجعول مجعول بالذات بمعنى انَّ ذاته و كونه مجعولاً شيء واحدٌ» فيه انّ المجعول قسمانِ مجعول بالذّاتِ و مجْعُولٌ بالعرض و المجعول بالعرض يراد منه اَنَّ جعْلَهُ مُتَرَتِّبٌ على غيره لا انّه غير مجعولٍ حقيقةً و قوله «بمعنى ان ذاته و كونه مجعولاً شيء واحِدٌ» فيه ان كونه مجْعولاً معنىً مصدرىٌ ليس هو ذاته بل ذاته و المجعول نفسه شيءٌ واحِدٌ اذِ المجعول هو ذاته لا كونه مجعولاً فافهم، و امّا انه «من غير تغاير حيثيّة» فلان الشيء هو نفسه من غير تغاير حيثيّة و هذا هو الاتّحاد الحقيقى و امّا مع تغاير الحيثيّة فلا اتّحاد كما يدّعيه المصنف فى اتّحاد المعقول بالعاقل فانّه مع تسليم بُرْهانه و القول بقوله يلزمه تغاير الحيثيّة فلهذا مَنعْنا الاتّحاد على فرض التسليم لبرهانه.

و قوله «كما ان الجاعلَ جاعلٌ بالذات» الخ، يريد به ان المجعول مجعول بالذات كما ان الجاعل جاعل بالذات و هذا تشبيه باطلٌ فانّ المجعول قسمان كما قلنا مجعول بالذات و مجعول بالعرض كجعل الماهية و امّا الجاعل فهو جاعل بالفعل لانّ الذات لاتصح انْ تكون فعلاً لنفسِها فلو كانتْ فعلاً كانت فعلاً لـذَاتٍ فوقها تكون الذات الفاعلة بنفسها صفة لتلكَ الذات، و الحاصل اَنّ المصنف يتكلّم بغير لسانِ الفطرة بل بلسان التّطبع المستفاد من تبديل الفِطرة و لهذا قال بالامور المنكرة غير مستوحشٍ منها لانسِهِ بها من جهة التّطبع لا حول و لا قوّة اِلّا باللهِ.

قال: «فاذا ثبت و تقرّر ما ذكرناه من كون العلّة علّةً بذاتِها و المعلول معلولاً بذاتِهِ بالمعنى المذكور بعد ما تقرّر ان الجاعلية و المجعولية انما يكونانِ بين الوجودات لا بين الماهيات لانّها امورٌ ذهنيّة تُنْتَزع من انحاء الوجوداتِ فثبت و تحقق ان المسمى بالمجعول ليس بالحقيقَةِ هُوِيّةً مُبايِنَةً لهويّة علّته الموجِدَةِ ايَّاه و لايمكن للعقل ان يشير اشارة حضوريّة الى معلولٍ منفصل الهويّة عن هويّة موجده حتّى تكون عنده هويّتانِ مستقِلّتانِ فى الاشارة العقليّة احدهما

مفيضةٌ و الاخرى مُسْتفيضة».

اقول: الذى ثبت و تقرّر بالدليل القطعى و النظر الذوقى كون العلةِ علّةً بفعلِها لَا بذاتها و الّا لكانَتْ فعلاً لذاتٍ اخرى لان الايجاد و الاحداث و الافاضة و غيرها من كلِّ ما هو من هذا النحو نوعٌ من الحركة اى حركة حسّيّة او معنويّة و هى صفة فعلٍ لذاتٍ اخرى و الفعل محدث بنفسه فلو كان الفاعل فاعلاً بنفسه لتغيّرت حالتاه اذ هو قَبْل الفعلِ ساكن و بعد الفعل متحرّك و مختلف الحالات حادث و قد ثبت ايضا كون المعلول على قسمين قسم معلول بذاته اى بلا واسطة كالوجود و قسم معلول بالواسطة كالماهيّة و دعوى انها غير متأصلةٍ و ان الوجود متأصّل مبنيّة على اساسٍ باطل و هو انّ الوجود بالحقيقة بقولٍ مطلقٍ هو الواحد الحق المتعال و نحن قد بَيّنّا مراراً انّ وجود زيد مثلاً هل هو متميّز من الوجود الحق فى حال كونه وجود زيدٍ بمشخّصاته ام لا فان لم يكن متميّزاً كان زيدٌ هو الحق تعالى الله و ان كان متميّزاً من وجود الحق فهل تمييزه بنفسه ام بمشخّصاته فان كان تمييزه بنفسه فهو حادث لايكون وجوداً حقّا و ان كان متميّزاً بمشخّصاته كان قبلها غير متميّزٍ و بعدها متميّزاً فاختلفت حالتاه و مَن اختلفت حالاته فهو حادث عند جميع العقلاء لايختلف فيه اثنان و ماهيّة زيد ايضاً مجعولة و ان كانت بواسطة الوجود لان زيداً انّما يعرف انّه هو بماهيّته فان لم تكن موجودة لم يكن زيد معروفاً و ايضا قد دلّ الدليل المستفاد من العقل و النقل بانّ وجود زيدٍ لايتقوّم فى الكون الّا بالماهيّة لاتّفاق العقول على ان المجعول لايمكن تحقّقه الّا بجهتين جهة من ربّه و جهة من نفسه فَالّتى من ربّه هو الوجود و التى من نفسه هو الماهيّة و قال الرّضا عليه السلام: انّ الله تعالى لم يخلق شيئا فرداً قائما بذاته دون غيره للّذى ارادَ من الدلالة عليه ه، فاذا ثبت بالعقل و النقل انّ الوجود بنفسه لايمكن ايجاده الّا بما يتقوّم به و هو الماهية ثبت انها موجودة متحقّقة و الّا لكان الوجود الحادث قائما بذاته و اذا ثبت انها موجودة كان الفرق بينها و بين الوجود عند مَن يدّعى الاتّحاد غير صحيح فاذا ادّعى الاتحاد فى الوجود لزمه دعوى الاتحاد فى الماهية لاتّحاد الدليل فيلزمه

القول بالوحدة مع اختلاف الحيثيات و تباين الجهات و المصنف يلتزم ذلك و يقول طوّتْ وحدته كل كثرةٍ فهو الكلّ فى وحدته فيلزمه انّ الوحدة الّتى اثبتها اعتباريّة فرضيّة كوحدة الشجرة مع تكثر اغصانها و اوراقها و ثمرها و لا شكّ فى انهم قائلون بذلك و الله يقول و لكم الويل مما تصفون ،و جعلوا بينه و بين الجنّة نَسباً سيجزيهم وَصفهم انه حكيم عليم.

و قوله «لانّها امور ذهنية» غلط لما قرّرنا ان الجاعليّة و المجعوليّة كما يكونان بين الوجودات يكونان بين الوجودات و الماهيات و فى الحالين لا بد من توسّط الافعال بين الوجودات و بينها و بين الماهيات و كون الماهيّات تنتزع من انحاء الوجودات لايخرجها عن حقيقة المجعوليّة سواءٌ جعلتَ المنتزع ظِلّاً كما فى المرآة فانه مجعول فى الذهنِ كما تجعل الصورة فى المرآة و هذا هو الحقّ فى غير ذهن علّة الاكوان ام ذاتاً معرّاة عن العوارض الخارجيّة كما يذهب اليه المصنف و اتباعه فان هذا المنتزع مجعول اذ هو قبل الذهن لم يكن ذهنيّا و لا شيئاً غير الخارجي و لم يكن جاعلاً لنفسه ثم اذا ثبت انّ الشيئيّة الخارجيّة انّما هى موجودة بذلك الشىء الذى يسمّونه ذهنيّاً لانه شرط تحقّقها و شرط تكوّنها فلو كانت ذهنيّة محضةً لم يكن الشىء الخارجى شيئا اذ تصوّرك للشىء لايجعله شيئا فى الخارج وَجَب اَنْ تكون الماهيّات اُموراً خَارجيّةً و امّا ما فى الذهن منها كما فى الذهن من الوجودات علَى حدٍّ وَاحدٍ فحيث لم يمكن تحقّق الوجودات المقيّدة فى الخارج بدون ماهياتها و ثبت تحقّقها فى الخارج دلّ على تحقّق شرطها فى الخارج و حصول الشرط فى الذِّهْنِ كحصولِ المشروطِ فى الذِّهْنِ و لاينافى الوجود فى الذهن الوجود فى الخارج على ان الامور الذهنيّةَ وُجودَاتٌ اَيْضاً على فرضِ كونِها انتزاعية ظلّيّة كما ذكره المصنف فى الاسفار فاذا ثبت ان الماهيات هى الهويّات حقيقة لانّها هى الشيئيّة كما هو الظاهر و فى الواقع للشىء هويّتان هويّة من جهة ربّه و هى وجوده الذى هو اثر فعله تعالى و هويّة من جهة نفسه و هى ماهيّته التى خلقها تعالى من نفس الوجود كما قال تعالى و خلق منها زوجها ثبت انّ المجعول هويّة مباينة لهويّة

علته الموجدة ايّاهُ كما دلّت عليه الايات التى جعلها سبحانه بياناً لما خفى على الناظرين ممّا غاب عنهم فقال تعالى سنريهم آياتِنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبيّن لهم انّه الحقّ، و فى الافاق انّ الكتابة علّتها الموجدة لها هى حركةُ يد الكاتب و هويّة الكتابة مباينة لهويّة حركةِ يدِ الكاتب و ان كانت هيئة الكتابة مشابهة لهيئة حركة اليد التى صدرت عنها لان هويّة الكتابة المداد المقدّر بالهيئة المخصوصة فاذا كانت مباينة فى الهويّة لهويّة علّتها القريبة التى هيئتها مشابهة لهيئتها فكيف تكون هويّتها اى الكتابة التى فى القرطاس متّحدة بهويّة الكاتب الذى يجىء و يروح و يأكل و يشرب و ينكح، ما هذا الّا وساوس الشيطان ليضلّ مَن اجاب دعوته عن طريق الايمان و لايختص هذا بالمعقولات فانّ الاشياء الخارجيّة معلومة ايضاً فيجب ان تتّحدَ هويّاتها بهويّة العالم بها او يكون غير عالم بها الّا حال تجريدها فحيث تساوت عنده تعالى فى العلم بها كانت نسبتها اليه فى العلم بها سواء لا فرق بين الوجودات و بين انحائها و بين الماهيات و بين المنتزعات ظلّيّةً او جوهريّة مجرّدة او ماديّة فاذا اعترف بعدم اتّحادِ شىء منها بموجده لزمه بقيّة المعلومات لكونها متساوية النسبة اليه تعالى.

و قوله «و لايمكن للعقل ان يشير اشارة حضوريّة الى معلولٍ منفصل الهويّة عن هويّة موجده» غلط فاحش و لكن اذا كان رأيه كما ذكره صهره فى الكلمات المكنونة: انه تعالى فاعل باحدى يديه و قابل بالاخرى و النقوش كثيرة و الذات واحدة فصحّ انه ماوجد شيئا (الّا. خ‌ل) نفسه و ليس الا ظهورُه انتهى، فما شاء ان يقول فليقل فانّ العَقْل لايمكنه اَن يشير اشارة حضوريّة او حصوليّة الَى هُويّة معلولٍ الّا بلحاظ اَنّ هويّته منفصلة عن هويّة موجده سواء نظر الى العلّة القريبة ام الى العلّة البعيدة و لايمكنه ان يتعَقّل الّا بكون العلّةِ مفيضةً و المعلول مستفيضاً او بلحاظ انّ العلّة ليست علة و المعلول ليس معلولاً او (الا. خ‌ل) بتغاير الحيثية كما قلنا فى معنى خلق المشيّة بنفسها فان كان بهذا الاعتبار كان المعلول هو العلّة الّا ان ذلك فى المحدثَيْن لتغاير الحيثية و من ذلك

ما قرّرنا سابقاً انّ المعلولات المجرّدة عن المادّة العنصريّة و المدة الزمانية كالعقول و النفوس و الارواح و الطبايئع (الطبائع ظ) و جوهر الهباء فقد قلنا انّها قائمة بفعل الله قيام صدور و كذلك غير المجردات و القائم بعلته قيام صدور منفصل عن علته كالكلام القائم بالمتكلم اى بفعله قيام صدور فانه قائم بالهواء قيام حلولٍ و كالصورة فى المرآة فانها قائمة بالشّاخص قيام صدور و هى منفصلة عنه لانّها هى هيئة صورته القائمة به قيام عروض و ذلك ان مادة الصورة التى فى المرآة من الصورة التى فى الشاخص و صورتها من صقالة المرآة و هيئتها و لونها و مقدارها و ليست الصورة التى فى المرآة متصلةً بالشاخص لانّها تصغر بصغر المرآة و تعوجّ باعوجاجها و تلبس لون زجاجة المرآة فهى منفصلة عن الشاخص مختلفة باختلاف المرآة و لو كانت متّصلة لم تخالف ما فى الشاخص نعم هى قائمةٌ به قيام صدور و كذلك الصور المجردة مثلها بلا فرقٍ و لا شكّ ان العقل يشير الى هوياتِ المعلولات القائمة بعلتها قيام صدورٍ منفصِلةً عن هويّاتِ عِلَلِها مبائنة لهُويّاتها و جميع ما سوى الله عز و جل قائم بفعله قيامَ صدور من المجردات و الماديات فى الغيب و الشهادة فيجب ان تكون هويّاتها مبائنة لهويّات عللِها نعم مَنْ جَعلها قائمة بذاتِ صانعها قيام عروض لانها صور علمه الذى هو ذاته و انه فاعل بذاته لا بفعله و امثال هذه التّرّهَات كالمصنف و ابناء نوعه جاز لهُ فى وهمه و مغالطات ادراكه ان يقول ان هويّاتها متّحدة بهويّته و كثرتها و تغايرها و تباينها فى كونها فى ذاته لاتنافى بساطته و هو مبنىّ على مقتضى حكم الطبع على القلوب اعوذ بالله من سخط الله و من لم يجعل الله له نوراً فما له من نورٍ و لهذا قال «حتّى تكون عنده هويتان» الخ، لانه يريد انّها فى ذاته و لو اراد انها قائمة بفعله قيام صدورٍ قد وضع كل واحدٍ منها فى مكانهِ من ملكه تعالى لماقال حتى تكون عنده الخ، لانه لايريد بهذا ملكه و انما يريد به ذاته لا حول و لا قوّة الّا بالله العلى العظيم.

قال: «نعم له ان يتصور ماهيّة المعلول شيئا غير العلّة و قد علمتَ انّ المعلول بالحقيقة ليس ماهية المعلول بل وجوده فظهر ان المعلول فى حد نفسه

ناقص الهويّة مرتبط الذات بموجده متعلّق الكون به فكل وجود سوى الواحد الحقّ لمعة من لمعات ذاته و وجهٌ من وجوده و ان لجميع الوجودات اصلاً واحداً هو محقق الحقائق و مشيئ الاشياء و مذوّت الذوات».

اقول: يريد به بيان ما ذكر قبل هذا ان الماهيات لا تأصّل لها بخلاف الوجودات ليرتّب عليه دعواه و قد قدّمنا ان الماهيات مجعولة كما (ان. خل) الوجودات مجعولة و انّ من قال باتحاد الوجودات بموجدها يلزمه ذلك فى الماهيّاتِ لانها مثلها و قوله انها امور ذهنيّة يخالف قوله المتقدم فى كتابه هذا قال: و لانى اقول ان تصوّر الشيء مطلقا عبارة عن حصول معناه فى النفس مطابقاً لما فى العين و هذا يجرى فيما عدا الوجود من المعانى و الماهيات الكلية التى توجد تارة بوجود عينىّ اصيلٍ و تارة بوجودٍ ظلّى مع انحفاظ ذاتها فى كلا الوجودين انتهى، و قد ذكر بعده ان للوجود وجوداً ذهنيّا كما تقدم و كذا ذكر ذلك فى الاسفار فاذا كانت الماهيات الوجودات لها وجود عينى اصيل لايمنعها عن الاتحاد بعاقلها على دعواه انّ لها وجوداً ذهنيّا كما ان الوجود لايمنعه عن الاتحاد وجوده الذهنى الظلى على انّا قد ذكرنا لذوى العقول انها معقولة و مجعولة و انّ الامور الذهنيّة كلها معقولة له فما وجه التخصيص بالوجودات دون غيرها مع انه قدّم ان بسيط الحقيقة كلّ الاشياء فاذا خصّص الاتحاد بالوجودات كان بسيط الحقيقة بعض الاشياء لا كلّها و يلزمه ان العقل اذا امكنه تصوّر ماهية المعلول شيئا غير العلّة امكنه تصوّر وجود المعلول شيئا غير العلّة ليس بينهما فرق الّا بحكم العادة و مارسخت فيه الشبهة و الّا فكلا الاثنين مجعول و كلاهما معقول و كلاهما متحقّق فسلّمنا له فى حكمه على الماهيات و عارضناه فى حكمه على الوجودات.

و قوله «و قد علمتَ ان المعلول بالحقيقة ليس ماهية المعلول» جوابه الذى علمتُ ان المعلول هو مجموع وجود المعلول و ماهيته لا خصوص وجوده بل هو بالماهيّة اوْلَى.

و قوله «فظهر ان المعلول فى حدّ نفسه ناقص الهويّة مرتبط الذاتِ

بموجده» فيه ما تقدّم فان المعلول على قوله هو وجود زيد فى حدّ نفسه ناقص الهويّة اَيْضاً صحيح لكنّه ليس بمرتبط الذّاتِ بذَاتِ موجده كما انّ الضرب الّذى هو معلول ليس مرتبط الذاتِ بالذّات التى احدثتِ الضربَ بفعلِها و انّما هو مرتبط الذّات بفعله الذى صدر عنه لان المعلول انما يرتبط بما يتقوّم به من اَسْبَابه و هى ثلاثة اشياء اَحَدها الفعل الذى صدر عنه و ثانيها المادة التى تقوم بها تقوّماً ركنيا و هى حصّة من امر الله المفعولىّ اَعْنى الوُجُودَ الاَوَّلىّ الّذى هو الماء و هو المسمّى بالحقيقة المحمديّة فَاِنَّ وجودَ زيدٍ حصّة من شعاعها و ثالثها اسباب ظهوره اعنى الكم و الكيف و الجهة و الرتبة و الوقت و المكان و الوضع و الاجل و الاِذْن و الكتاب و هذه الاسْباب هى حدود ماهيته التى هى علّة ظهوره لانه يتوقّف فى ظهوره و تحقق كونه على الماهيّة كما يتوقّف الكسر فى ظهوره و تحقّقه على الانكسار بل هو آيته الّتى جعلها الله عز و جل بلطيف حكمته دليلاً عليه و كما فى الكتابة فانّها لم ترتبط فى وجودها و تحققها و استمرار بقائها الى الكاتب و لم يرتبط وجودها بوجود الكاتب بل بحركة يد الكاتب فى الصدور و بالمداد و القرطاس فى التحقق و الاستمرار فكلّ وجود سوى الوجود الحق عز و جل لمعةٌ من لمعات اثر فعله لا من لمعات ذاته ، تعالى ان تكون لذاته لمعات لان ذلك صفة المخلوق و وجهٌ من وجوه اثر افعاله اذ لا وجوه لذاته بل ذاته شيء بسيط احدى المعنى لا تكثّر فيه لا فى نفس الامر و لا فى الفرض و الاعتبار لا بالحقيقة و لا بالمجاز الّا ما اثبته تعالى من اسماء افعاله و معانيها كما سَمّىٰ محمدا و آله صلى الله عليه و آله اسماءَه و معانيه و وجهه و سبيله و المراد بانّهم معانيه انهم عليهم السلٰم معانى افعاله كالقيام و القعود بالنسبة الى زيدٍ فانهما من معانيه اى معانى افعاله .

و قوله «و ان لجميع الموجودات اصلاً واحداً» الخ ، غلطٌ و الحاد على المعنى الذى يريد و انّما هو تعالى اصل لايجادها بفعله لا من شيء بل اخترع وجوداتها بفعله لا من اصلٍ هو ذاته و الّا لكان يلد تعالى عن ذلك و لا من اصلٍ هو معه و الّا لكان معه فى ازله غيره تعالى .

و قوله «هو محقّق الحقائقِ و مشيئ الاشياء و مذوِّت الذّوات» حقّ على ما نريده لا على ما يريده المصنف لانّا نقول انّه عز و جل محقِّق الحَقائق اى جاعل الحقائقِ بقَوابلها حَقائق بفعله و جعلِه لا بذاتِه كَما يزعمه المصنّفُ لما قدّمنا من انّه لو كانت ذاته فعلاً لكانت صفةً لذاتٍ اخرى و هو جاعـل الحَقـايئق (الحقـائق ظ) حقايئق (حقائق ظ) لا كما توهموا من انه تعالى لم يجعـل المشـمش مشمِشاً لان كونَ المشمشِ مشمِشاً شيءٌ غير المشمش و هـو حـادث فيكـونَ مجعـولاً و جاعله اِمّا نفسه او المشمش او الله سبحانه فليقولوا ما شاؤوا و هو مُشـيئ الاشـياء بمشيّته الّتى خلقها بنفسها ثم خلق الاشياء بها لا بذاته و هو مذوِّتُ الذوات بفعله كذلك و هذا لمن هداه الله ظاهر.

قال: «فهـو الحقيقـة و البـاقى شـؤونه و هـو النـورُ و البـاقى سـطوعُه و هـو الاصل و ما عداه ظهوراته و تجلّياته هو الاوّل و الاخـر و الظـاهر و البـاطن و فـى الادعية يا هو يا من هو يا من لا هو (هو. خ‌ل) الّا هو يا من لا يعلم اين هو الا هو».

اقول: هو سبحانه الحقيقة بلا شكٍ و الباقى اى ما سواه شؤونه اى مفاعيلـه و مصنوعاته الصادرة عن افعاله لا عَنْ ذاته كما توهّمـوا مـن انّهـا فـى ذاتـه بنحـوٍ اشرف كامنة فيه ككمون النار بالحجر مستعِدّة للظهور (و. خ‌ل) ورود امـرِ كـن فتكون بالامر بالفعل بعد ان كانت بالقوة كما كانت النار من الحجر بحك الزناد بل هى اى شـؤونه شـؤون افعالـه يعنـى مفاعيلـه الصـادرة مـن افعالـه كالاكـل و الشرب و القيام الصادرة من افعال زيدٍ فانها هى شؤونه و لـو كانـت صـادرة مـن ذاتِ زيد نفسه من غير توسّطِ فعـلٍ كمـا تـوهّم او بتوسّـط فعـلٍ لكانـت ولادةً و لم تكن شؤوناً، و هو سبحانه النور بمعنى الهادى او بمعنى الذات التى لم يوضـع بازائها الظاهر بنفسه المظهر لغيره لان هذا وضع بازاء ما خلقه اللـه آيـةً لمعرفتـه فافهم ان كنتَ تفهم و الباقى سطوع آثار فعله لان السطوع هو النور المشـرق مـن المنير و ليس مشرقا من نفس ذاتـه بـل هـو ظهـوره بـه اى ظهـور الفاعـل بـذلك الظهور فهو فى الحقيقة من فعله لا من ذاته و الا لصدق عليه انّه منير لا نـور لانّـه اثر و الاثر صادر من التأثير فظهوره به كظهور من كان فى بيت مظلمٍ فـدخلتها و

انت لم تره ثم تكلّم لك فقد ظهر لك بكلامه و هو على ما هو عليه من انّك لا تراه و انما علمتَ وجوده بكلامه و عرفتَ صفته بما عرّف نفسه و وصفها فى كلامه و لا شكّ ان هذا الظهور انه ظهور فعلىٌّ لا ظهور ذاتى و لهذا نقول ان الاشياء تنتهى الى افعاله لا الى ذاته كما قال سيد الوصيّين عليه السلم : انتهى المخلوق الى مثله و الجأه الطلب الى شكله السبيل مسدود و الطلب مردود الخطبة، و هو سبحانه الاصل لها بفعله كما مرّ و الباقى مما سواه ظهوراته على نحو ما بيّنّا لا على نحو ما توهّمه المصنّف بانه سبحانه اصل للاشياء و هى متفرّعة عن ذاته، تعالى الله عن هذا الكلام علوّا كبيراً لانه سبحانه انّما ظهر و تجلّى بمصنوعاته لمصنوعاته هو الاول بعين ما هو الاخر و هو الاخر بعين ما هو الاوّل و هو الظاهر بنفس ما هو الباطن و هو الباطن بنفس ما هو الظاهر قال امير المؤمنين عليه السلام : لم يسبق له حال حالاً فيكون اوّلاً قبل ان يكون اخراً و يكون ظاهراً قبل ان يكون بَاطناً ، لانه تعالى احدى المعنى فلا تغاير بين صِفاته و مراد المصنف انه كل الاشياء اى انه اوّل الاشياء و آخِرُها و ظاهرها وَ باطنُها كَما مَثّلوا بالبحر و اَمْوَاجِه و النَّفَسِ بفَتْحِ الفاء و الحروف و المداد وَ الكتابة و الثوب و الالوان و الماء و الثلج و ما اشبه ذلك مما هو قوْلٌ بوحدةِ الوجود.

و قوله «و فى الادعية يا هو» الخ ، يريد به انه الحقيقة لكلّ شىءٍ لَيْسَ شىء غيره بمعنى ما اشار اليه فى قوله : هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن ، فقصد بارادته من الدعاء يا من هو ، انّ لفظة هو عَنَى بها الذّات البحت و ليس كما ارادَ لانَّ القائل عليه السلم لم يرد ما ارادوا لانه فسّر هو فقال الهاء اشارة الى تثبيت الثابت و الواو الى انّه المحتَجِبُ عن الحواس فاراد بتَثْبيتِ الثابت تثبيته فى الاوهام حيث طلبتْه بالتميز فاشار بالهاء الى تثبيته فيها من غير تمييز يعنى تثبيت معرفة مَنْ هو ثابت بذاته فى الاَوْهام من غير تمييز و لا تحديد و لا تكييف بل هو محتجب عن ادراك الحواس و هذا اعلى مَا يدلّ على الاية الدالَّةِ عليه دلالة استدلالٍ عليه لا دلالة كاشفة له تعالى عن ذلك كما قال علىّ عليه السلم فى خطبته الدرّة الموسومة بالدرة اليتيمة قال : و ان قلتَ ممّ هو فقد بايَنَ

الاشياء كلها فهو هو و ان قلتَ فهو هو فالهاء و الواو كلامه صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له الخ ، فقد بيّن عليه السلام انّ هو كلامه الذى وصف به نفسه لعباده وصف استدلال عليه لا وصف يكشف له و يبيّن حقيقته كما توهّمه المصنّف و اتباعه الذين جعلوا هو الاسمَ[١] الاعظم لانه اخصّ جميع الاسماء و ابسطها فهو يدلّ على الذات البحت ، تعالى الله عما يقولون عُلوّاً كبيراً لان الهاء فى هو لتثبيت معرفة الثابت فى الاوهام بغير تحديد و لا تكييف فلذا الحقت بالواو الدالة على الاحتجاب عن الادراك و باقى كلمات الدعاء بهذا النّمط .

و اما قوله «يا مَن لايعلم اين هو الّا هو» فيراد منه انّه لمّا لم يثبت صفته فى جهة من جهات الاوهام و لم يصف نفسَهُ لها بكيف و لا اين و لا مَتَى و انّما وصف نفسه لهم وصف استدلالٍ عليه لا وَصفا يكشف لَهُ و امّا الوصف الكاشف له فلايعلم اين هو من ملك الله الّا هو فانه يعلمه تعالى و يطلع عليه احب خلقه اليه صلى الله على محمد و اله فانه به تنكشف حقيقة معرفته الامكانية و هو الاسم الاكبر و هو الوصف الكاشف له اى لمعرفته الامكانية و امّا كنه الذات البحت فلا كشف لها اصلا و لاتجرى عليها العبارات بحالٍ من الاحوال فلمّا لم يعرف اين ذلك من ملكه الّا هو او مَن اطلعه عليه قال يا من لايعلم اين هو الّا هو و كل هذا و امثاله فى الامكان لما قلنا من انّ الازل لايسع الامكان التعْبير عنه و من هنا قال الرضا عليه السلام و صفاته تفهيم و اسماؤه تعبير او كما قال فاستعِذْ بالرحمٰن و دع عنكَ حيرة الحيران .

قال : « . . . و ايّاك ان تزلّ قَدمُكَ من استماع هذه العبارات و تتوهّم انّ نسبة الممكنات اليه تعالى بالحلولِ و الاتّحاد و نحوهما هيهات انّ هذا يقتضى الاثنينيّة فى اصل الوجود و عند ما طلعت شمس الحقيقة و سطع نورها النافذ فى اقطار الممكنات المنبسط على هياكل الماهيات ظهر و انكشف ان كلّ ما يقع عليه اسم الوجود ليس الّا شأنا من شؤون الواحد القيّوم و لمعة من لمعات نور

[١] هو مفعول اول و الاسم مفعول ثانى . منه (اعلى الله مقامه) .

الانوار».

اقول: يريد انّا قلنا باتّحاد المُدْرِكِ بالمُدْرَكِ (المُدْرَكِ بالمُدْرِكِ) ليس بان حلّ المعقول بالعاقل و المفعول بالفاعل و لا بان امتزجَ به او استَهْلَكَ فيه و امثال ذلك لان هذا انما يكون بين الاثنين و هذا لايكونُ و انما ذلك لانّه فى الحقيقة انّما هو الفاعل وحده و ما سواه فهو تطوُّره و هذا هو معنى ما قاله صهره الملّا محسن فى الكلمات المكنونة قال: ذات الاسم الباطن هو بعينه ذات الاسم الظاهر و القابل بعينه هو الفاعل فالعين الغير المجعولة عينه تعالى فالفعل و القبول له يدانِ و هو الفاعل باحدى يدَيْه و القابل بالاخرى و الذات واحدة و الكثرة نقوش فصحّ انه ماوجد شيئا الّا نفسه و ليس الّا ظهوره انتهى، فاعتبروا يا اولى الابصار فى هذه الاعتقادات الباطلة و تفهّموا قوله: فَصحَّ انّه ماوجد شيئا الّا نفسه (و ليس الا ظهوره. خل)، و كلام قدوته المصنّف مثله لانّه يغترِف من العين الكدرة و نحن انّما قلنا بانّ كلامكم يلزم منه التركيب و الكثرة و التعدّد لِما ثبت انّ الشيء لايُحْدِثُ نفسه و انّه لو كان كما قالوا لاختلفت حالاته و مختلف الحالات حادثٌ و ذلك لان الحوادث كانت كامنة فيه فظهرت كما قال فى الكلمات المكنونة: فانّ الكون كان كامناً فيه معدوم العَيْن و لكنّه مستعِدٌّ لذلك الكون بالامر و لمّا امرَ تعلّقت ارادة الموجِدِ بذلك و اتّصل فى رأى العَين امره به ظهر الكون الكامن فيه بالقوّة الى الفعل الخ.

و هذا ظاهر بانّه مختلف الاحوال اذ حال كون العالم فيه غير حال ظهوره و المختلف حادث ثم اذا ثبت الاختلاف كان دعوى الاتّحاد لا بد اَنْ يكون امّا بالحلول او الامتزاج او الاستهلاكِ او الاستحالة او الانقلاب او التداخل و ما اشبه هذا و اذا طلبنا معرفة ذلك بنحو ما بيّن عز و جل لعباده فى قوله الحق سَنريهم آياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتّى يتبيّن لهم انه الحق وجدنا ان ما فى الافاق مثل الكتابة فانّ فاعلها غيرها و فعلها بحركة يده من مادّةٍ صنعها فاقامها بتلك المادة فى القرطاس و لم تتحد بفاعلها و لا بفعله و مثل صورة الشخص فى المرآة فانها لم توجد قبل المرآة و هى بحسبها فى الكبر و الصغر و الطول و العرض و

الاستقامة و الاعوجاج و البياض و السواد و لو اتّحدت بالشاخص لم تكن مختلفة باختلاف المرآة و مثل الاشعّة من المنير فانّها لا توجد الّا فى الكَثيف و المنير موجود وجد كثيف ام لم يوجد و مثل الاصوات من المصوِّتات و وجدنا فى انفُسِنا ان الفاعل لا يوجد بدون فعل و ان الفعل مقترنٌ بالمفعول و كل واحدٍ من هذه الثلاثة غير الاخر فيجب تحقّق المغايرة المنافية للاِتّحاد على نحو ما قرّرنا سابقاً.

قال المصنّف فى بعض رسائِله على ما نقل بعض المحشّين على هذا الكتاب: ان النظر الى هويّة النفس وَ مقاماتها الذاتيّة الشخصيّة من حدّ العقل بالفعل الى حدِّ الوهم و الفكرِ و الخيال وَ هَلُمّ جرّاً الى مراتب الحسِّ حتّى الادراك اللّمسى كلّها موجودة بوجود النفس حياته بحياتها على الوجه الجزئى الحضورى يؤيّد ما قرّرنا و ينوِّر ما ذكرنا ان هويّات المشاعر ليست تشخّصاتها و وجوداتها مبائنة لهويّة النّفس و وجودها و لا انها اعراض قائمةٌ بالنفس كما زُعِم او بالبدنِ كما تُوُهِّمَ و لا انّ استخدام النفس ايّاها كاستخدام احدنا للخادم و الاجير و لا انّها جواهر منفصلةُ الذاتِ عن النفس و لا ان النفس بحسب مقامها العقلى مدركة لهذه الجزئيّات و لا اَنّ الحواسّ هى المدركة دون النفس كما تُوهِّم و لا انّهما متشاركانِ فى هذه الادراكات بل النفس بعينها العاقل المتصوّر المتخيّل الحاسّ الشامّ الذائق اللّامِس المدبّر المحرِّك النّامى الغاذى المولِّد الآكِل الشارب النائم القاعِد و هذا باب من التوحيد ينفتح بمفتاحِ النفس على هذا الوجه فتدبّر و اهْتَدِ انتهى، و اقول ان اكثر كلماته فى هذه الرسالة ليست مستقيمة و بيان اعوجاجها يطول به الكلام و لنشر الى شىءٍ منها: منه انّها اعراض قائمة بالنفس قيامَ صدورٍ كما هو شأن الافعال بالآلاتِ و منه انّهما مدركان لا على سبيل المشاركة بل النفس مدركة بهذه الاشياء و هذه الاشياء مدركة بالنفس و معنى هذا على سبيل الاشارة ان كلّ مدرِكٍ انما يدرك بنفسه ما هو من نوعه و لا يدرك ما دونه الّا بما هو من نوعه و ادراكه لما دونه بما هو من نوعه ان كان عن غنى مطلقٍ كان لعدم احتمال ما يدركه لادراكه اذ لو كشف

حجابٌ منها لاحرقت سبُحَاتُ وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه كما فى الحديث النبوى فجَرتِ الحكمة على اَن يدركها بها و بمن هو من نوعها فى كلِّ شيء بحسبه و ان لم يكن عن غنى مطلقٍ فيدرك بعلّته بمعنى كون علّته حافظة لكونه و لمشاعره وَ لِآلاتِه فالنفس تدرك الطعم مثلاً بالقوّة الذائقة بمعنى انّ ادراك الذائقة للطعم ادراك اشراقيٌّ للنفس كما قلنا فى كون زيدٍ اذا حضر عندى علماً لى به اشراقيّا نسبيّا له يوجد لى بوجوده و يعدم بعدم حضوره و القوة الذائقة تدرك الطعم بالنفس بمعنى ان النفس حافظةٌ للذائقةِ و لادراكها و اسبابه كحفظ الشاخص للصورة فى المرآة فانها تفعل ما دامت شيئا بحفظ الشاخص لها فافهم فان فهمتَ ما بيّنْتُ و شرحتُ شربتَ شربةً من حوض رسول الله صلى الله عليه و اله بكف وصيّه عليه السلٰم لاتظمأ بعدها ابداً و اِنْ لم تفهم فلاتكذّب بما لم تحط بعلمه و لَمّايأتِك تأويلُه و لاتردّ ما لاتعرفه اسمع قول الشاعر:

اذا كنتَ ماتدرى ولاانتَ بالذى
تطيعُ الذى يدرى هلكتَ و لاتدرى
واعجبُ مِن هذا بانّك ماتدرى
و اَنَّكَ ماتدرى باَنّكَ ماتدرى

فالذائقة حال كونها مدركةً بالنفس مستقلّة بالادراك ما دامت النفس حافظةً لها و لادراكها و ادراكها للطعم بالنفس اى بحفظ النفس ادراك اشراقى للنفس يوجد للنفس بوجود ادراك الذائقةِ للطعم حال كونها محفوظة و يعدم بعدمها فافهم هذا الترديد فانى لو اقتصرتُ على اجمالى بقولى ان النفس تدرك بها و هى تدرك بالنفس لمافهمتَ ما اريد.

و قوله «و عند ما طلعت شمس الحقيقة» الخ، يريد به عند ما طلعت شمس الحقيقة اى تجلّت الذات بذاتها عنده و عندنا تجلّت الذات باحداثِ مصنوعاتِها «و سطع نورها النّافذ فى اقطار الممكنات» يعنى ما كان كَامِناً فى ذاته بالقوّة اشرق و برز بالفعل عند ورود امره كن و نحن نعنى بمثل هذا الكلام ما احدث

من فعْله و ما احدثَ به من مفعولاته و النور الساطع وجوداتها و اضافة الاقطار الى الممكنات بيانيّة.

و قوله «المنبسط على هياكل الماهيات» يريد به ان نور الوجود انبسط على الهياكل و معناه يصرفه كُلٌّ الى مذهبه فمن جعل الهياكل اى الماهيات صوراً علميّة غير مجعولة جعل نور الوجود مظهِراً لها فى الاعيان و من جعلها مجعولةً بالوجود جعل الوجود مقوِّماً لها و قد تقدّم ذكر اختلافهم فى الماهية و ورودها عليه او ورودهُ عليها و جهة تقوّمه بها او تقوّمها به و لا فائدة لاعادته و لاسيّما مع كثرة التكرير و الترديد لمن رَسخ فى قلبه مذهب المصنف لعلّه يذكّر او يخشى.

و قوله «ظهر و انكشف ان كلّ ما يقع عليه اسم الوجود ليس الّا شأناً» الخ، يريد به انه شأن من شؤون الذات البحت و لمعة من لمعات نوره الازلى الذى هو ذاته الصرف و هذا مثل ما تقدّم من جعله تعالى كلّ الاشياء الّا المصنّف اخذه الطمع على الماهيات و الذى ينبغى له ان يدخلها مع الوجودات الممكنة لانها من الاشياء التى هى عنده انه تعالى كلّها لانها شىء و هو عنده موجود لايسلب عنه شىء، تعالى ربى و مالك رقبتى عما يقول علوّا كبيراً، و انّما الحق فى هذه المسألة ان كل ما يقع (عليه. خ‌ل) اسم شىء من وجود او ماهية فانه شأن من شؤون فعله و لمعة من لمعات نور مفعوله اعنى الحقيقة المحمديّة على ما نطقت به اخبار العترة النبويّة صلى الله على محمد و آله و امّا انه تعالى نور الانوار فليس على ما يفْهم اذ لايصدر منه تعالى شىء كما توهمه من انّ جميع الانوار صادرة منه و لقد اخطأ القياس لانه قاس ذلك على السراج و اشعته و نحن قد قدّمنا انّ السراج المرئى ليس هو النار بل هى غيب لايدرك و هى الحرارة و اليبوسة الجوهريان و انّما المرئيُّ هو مفعوله المنفعل بالاستضاءة عن فعلها لان الشعلة المرئيّة من السراج هى الدخان المستحيل من الدهن بحرارة فعل النار المنفعل بالضَّوْءِ عنها و هى اى الشعلة المرئيّة التى هى بمنزلة الحقيقة المحمديّة التى هى مَحلُّ فعْلِ الله هى منوّر الاشعة الواقعة فى الجدار فالشعلة

هی المنورة لجميع اشعة السراج و جميع الاشعّة منتهية اليها قائمة بها قيام صدورٍ و قيام تحقّقٍ ركنيّ فالدخان الذی هو بمنزلة الحقيقة المحمديّة و بمنزلة الحديدة استضاءَ بمسّ النّار و هو مسّ فعلها و النّار فی حدِّ ذاتها غيْب لاتظهر الّا بتأثيرها فی الدُّخان و فی الحديدة حتّی تكون بمنزلةِ النّارِ و الاَشِعّةُ من الدخان المستضیء بمسّ النّارِ و اليه يعود فلاتكون الاشِعّةُ من النار و انّما هی من مفعولِها و السراج و اشعته خلقه الله عز و جل آيةً لفعلِ الله بمسّ النار و للحقيقة المحمّدية التی خلق الله جميع الاشياء من شعاعها و نورها بالدخان المستضیء بمَسِ النّار كما اسْتَضاءت الحقيقة بفعل الله تعالی و لسائر خلق الله المحدث من الحقيقة المحمديّة باشعّةِ السراج فاذا قاس ما ادّعاه علی السراج و اشعّته كان مراده ان الاشعّة كانت كامنة فی النار التی هی مركبة من حرارة و يبوسة جوهريَّيْن فبرزَتْ عند ورودِ كن عليها فكانت موجودة بالفعل خارِجَ الاَزل بعد ما كانت موجودة فی الذّاتِ بالقوّة و هذا باطِلٌ لانه قاس ما لايعرفه علی ما لم يعرفه.

قال: «فما وصفناه اوّلاً بحسب النظر الجليل من ان فی الوجود علّة و معلولاً اَدَّی بنا اخيراً من جهة السلوك العلمی و النّسكِ العقلی الی ان المسمی بالعلة هو الاصل و المعلول شأن من شؤونه و طورٌ من اطواره و رجعت العلّيّة و الافاضة الی تطوّر المبدأ الاول باطواره و تجلّيه بانحاء ظهوراته فاستقم فی هذا المقام الذی زلّت فيه الاقدام و كم من سفينة عقلٍ غرقت فی لجج هذا القمقام و الله ولیّ الفضل و الانْعام».

اقول: يريد اَنّ ما ذكرناه لك ممّا ادّی اليه الدليل بالنظر الكشفی اوّلاً ادّی بنا اَخيراً ای وقع بنا اخيراً بقاءً علی الدليل بالنظر الجليل من جهة السلوك العلمی ای من جهة الترقی فی مراتب العلوم الالهيّة و المعارف الاحديّة و من جهة النسكِ العقلی ای العبادة العقلية ای امتثال امر ربّه فيما تعرّف به لنا ادّی بنا ذلك الی انّ ما سمّيناه بالعلة هو الاصل الّذی تنشقّ منه الفروع و يتنوّع منه كل نوعٍ و انّ المسمّی بالمعلول انّما هو شأن من شؤون ذاته و طورٌ من اطواره بمعنی اَنّ

الشأن الذی نریده هنا لیس اثراً فِعْلیّا یعنی صادراً من فعله بل المراد بالشأن طور من اطوار الحق، سبحانه و تعالی عما یقول علوا کبیرا و هو رأی باطل امّا اوّلاً فلانّ دلیله نشأ عن کشفٍ نفسانی لانّ الکشف یتحصّل للکاشف من نوع ما جعله مطمح نظره فان جمع قلبَه و سِرَّهُ و ظاهره علی جهة عقلانیّةٍ قد شهد الدین و المذهب الحق بنوع تلک الجهة العقلیّة تحصّل له الکشف عن اسرار تلک الحقیقة من حیث یحبّ الله سبحانه و ان جمع قلبه و سِرّه و ظاهره علی جهة نفسانیّة قد شهد الدین و المذهب ای الکتاب و السنة ببطلانها اعنی ببطلان تلک الجهة النّفسانیّة تحصّل له کشف عن اَسْرار تلک الجهة التی هی بمنزلة السراب یحسبه الظمان ماءً حتّی اذا جاءَه لم یجده شیئا و وَجَد الله عنْده فوفّاه حسابه و الله سریع الحساب و امّا ثانیا فلانّ النظر الذی ذکر انّه جلیل صحیح و لکن جلالته لیست فی جهة الحق لمخالفة متعلّقه للحق لانه قد جمع قلبَه علَی تصحیح ان الخلق من سنخ الخالق فادّاه کشفه الی ذلک و نحن لمّا نظرنا فی کلام ساداتنا علیهم السلام و جمعنا قلوبنا علی انّ الخلق لیسوا من سنخ الخالق و لا ظلّاً له و انما احدثهم صانعهم تعالی لا من شیء و انّما احدثهم بفعله اختراعا و ابداعاً کما اشار الیه امیر المؤمنین علیه السلٰم فی خطبته یوم الغدیر و الجمعة قال (ع) فی الثناء علی الله تعالی: و هو منشئ الشَّیْء حین لا شَیْء اِذ کان الشیءُ من مشیّته ه، فابان علیه السلٰم ان الشیء انما هو من مشیته و لذلک سُمِّی شیئاً لانّه مُشَاءٌ فان قلتَ یلزمک فی قوله علیه السلٰم الله شیء بحقیقة الشیئیَّةِ ان یکون مُشَاءً صادراً عن مشیّته قلتُ انّ ما تعرفه الخلائق اجمعون من معنی قولهم علیهم السلام ان الله سبحانه شیء بحقیقة الشیئیّة انه معنی محدث صدر عن مشیّة الله تعرّف به لعباده و هو شیء لیس کمثله شیء و نعنی به آیته تعالی التی اَراها عبادَهُ فی الافاق و فی انفسهم و هو العلامات و المقامات التی لا تعطیل لها فی کلِّ مکانٍ و هو شیء بحقیقة الشیئیّة لانه انما یعرف اللهُ تعالی به فلا بدّ ان تجرّدَهُ فی لحاظ الوجدان عن جمیع الاکوان و التکونات و الاحتیاج الی شیء و اَنْ تجرّده عن کونه محدثاً و اَن تصفه بحقیقة الشیئیّة لانك اذا نفیْتَ عنه کل ما

ليس هو ذاته من المفهوم و المعلوم بحيث لاتثبت فيه شيئاً من انواع الاستفادة من الغير كان كذلك و الّا لم يُعْرَفْ بِهِ اللهُ اذ لو بقى فيه شيء من انواع الاستفادة و الحاجة الى الغير لم يعرف به الله لانه تعالى انما يعرف بذلك وَ لَا سَبِيلَ لِأَحدٍ من الخَلْقِ اِلّا اِلَيْه فينسبون اليه ما ينسبون الى المعبود تعالى لانّه وجهه و وَصْفه لنَفْسِهِ لَهُمْ فَافْهَمْ و انّما جرى على المصنّف ذلك حتى انطبعت نفسه على الكشفِ المخالفِ لانّه اَنِسَ بكلماتِ اهل الضلالة و البدع الذين غيّروا فطرة الله و خلقه فمالت بهم طبيعة التغيير الى ما سمعتَ و هم يحسبون انهم يحسنون صنعاً و الدليل على انهم لايكشفون عن حقائق الاشياءِ على ما اعطاهم النّظر بل على ما يريدونه قول عبدالكريم الجيلانى من اجلّاء اهل التصوّف و كبرائهم فى كتابه المسمى بالانسان الكامل اَنّ شرط التصوّف ان يكون على ما يوافق مذهب السّنة و الجماعة و على هذا لو اَدّاهم النظر و الكشف الى ما يخالف مذهب السنة و الجماعة تكلّفوا صرفه و توجيهَهُ حتى يطابق مذهبهم و ما هذا حاله لايكون كشفاً بل تكلُّفاً فقوله «فاستقم فى هذا المقام الذى زلّت فيه الاقدام» صحيح و لكنه مااستقام فيه كما اُمِرَ و انّما اتّبع هواه.

قال: «... فى نبذٍ من احوال صفاته تعالى و فيه مشاعر:

المشعر الاول - ان صفاتِه تعالى عين ذاته لا كما قاله الاشاعرةُ اصحاب ابى الحسن الاشعرى من اثبات تعدّدِها فى الوجود ليلزم تعدّد القدماء، تعالى عن ذلك علوا كبيراً و لا كما تقوله المعتزلة و تبعهم الاخرون من اهل البحث و التدقيق من نفى مفهوماتها رأساً و اثباتِ آثارها و جَعْل الذات نائبة مَنَابَها كما فى اصل الوجود عند بعضهم كصاحب حواشى التجريد».

اقول: انّ العقلاء من المتكلمين و الحكماء اختلفوا فى صفات الله سبحانه بعد اتّفاقهم على انه تعالى موصوف بصفاتٍ فى الجملة فمنهم مَن قال انها مغايرة لذاته باعتبارٍ و هى ذاته باعتبارٍ و مثّلوا بالقائم فانّه زيدٌ باعتبارِ انّ زيداً هو القائم اذ ليس القائم شيئاً غير زيدٍ و هو غير زيدٍ باعتبار انّه لو كان هو زيداً لمافارقَ القيام و هو خلاف الوجدان و هؤلاء بعض الاشاعرة اصحاب على بن

اسماعيل بن ابى بشرٍ الاشعرى و منهم من قال بمغايرتها لذاته تعالى و انه تعالى حى بحيوٰة غيره و قادر بقدرةٍ غيره و سميع بسمعٍ غيره و هكذا و هؤلاء من اَتْباع الاشعرى و ممن قال بهذا ابن تَيْمِيّةَ و استدلّ بقول الله سبحانه و اذا قيل لهم اسجدوا للرحمٰن قالوا و ما الرحمٰن انسجد لما تأمرنا قال: لمّا نزلت هذه الاية قالوا و ما الرحمٰن كل وقتٍ تأمُرنا بالسّجود لواحدٍ امرتنا بالسّجود لله ثم امرتنا بالسجود للرحمن، و عنده انّ الصفات مغايرة فى المفهوم و فى الوجود الّا انّها عَلى غير نحو مغايرة الاجسام و لهذا قال: الحنابلة يعبدون صَنماً وَ الاماميّة يعبدون عدماً، يريد انهم ينفون الصفات و انّما يثبتون الذات البحت و ذات بحت بلا صفات لاتوجد و قولهم على الوجهين باطل للزوم تعدّد القدماء الثابت بطلانُه و قالت المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء باثباتِ احوالٍ و هى العالمية و القادريّة و السميعيّة و البصيريّة و هكذا من احوال صفاته و قالوا انّها ليست ايّاه و ليست غيره و ليست موجودة و ليست معدومة و ليْست قديمةً و ليست حادثةً و هذا القول كالاول فى البطلان لانه غير معقولٍ فقد اثبتوا ما لم يعقلوا.

و قوله «و تبعهم اخرون من اهل البحث و التدقيق» الخ، و منهم الملّا جلال الدوانى يريد به ان هؤلاء نفوا الصّفات اصْلاً و رأساً لان اثباتها يوجب تعدّد القدماء ان فرضناها قديمة و يوجب الاحتياج الى الحوادث ان فرضناها حادثةً فينفون مفهوماتها ليتخلّصوا من هذين الاشكالين و يثبتون آثارَها لانّ الذات لاتقع منها الاثار الّا باعتبارِ صفاتها و لمّا كانت الاثار لاتقوم بدون مؤثر جعلوا الذات نائبةً مناب الصّفات فى اظهار آثارِها و هذا ايضا باطل لان الاثار ان كانت للصفات دلّت على انّ الصفات موجودة و ان لم تكن موجودة لم توجد لها آثار اَصْلاً لان وجود الاثار فرع وجود المؤثر و لاتتصوّر هذه الدّعوَى الّا على فرض وجود الصفات ثم بعد اَنْ وجدت عنها اثارها عدمت الصفات و قامت الذات مقامها و هو ظاهر البطلان و ايضا اذا كانت الذات نائبة مناب تلك المعدومات لزمَ ان تكون الذات غير مؤثرة من نحو ذاتها بل بالنّيابة عن غيرها و لايُقال انّ تلك ليست غِير الذات لانا نقول انها لو لم تفرض غير الذات لَمافرض

عدمها مع وجود الذاتِ فهی غیر الذات و مثل ذلك كله فی البطلان قول سید صدر بنفی الوجود من الواجب مطلقا و انّ الذات البحت قائمةٌ مقام الوجود علی جهة النّیابة كما ذكره فی حواشی التجرید من ان الذات نائبة مناب الوجود و كلّ هذه الاحتمالات خارجة عن حدّ الاستقامة و قد مر ما یؤیّد ما ذكرنا و یأتی ایضاً.

قال: «بل علی نحوٍ یعلمه الراسخون من ان وجوده تعالی الذی هو عین ذاته هو بعینه مصداق صفاته الكمالیة و مظهر نعُوته الجمالیّة و الجلالیّة فهی علی كثرتها و تعدّدِها موجودة بوجود واحدٍ من غیر لزوم كثرة و انفعالٍ و قبول و فعلٍ فكما ان وجود الممكن عندنا موجود بالذاتِ و الماهیة موجودة بعین هذا الوجود بالعرضِ لكونه مصداقاً لها فكذلك الحكم فی موجودیّة صفاته تعالی بوجود ذاته المقدّس الّا انّ الواجب لا ماهیّة له».

اقول: یوهم كلام المصنف من نظر فیه انه صحیح و لكنه كالاقوال الاوّلة فی البطلان و ان اختلفت جهات البطلان و ساوقفُك علی وجه البطلان ان شاء الله تعالی، اعلم ان وجوده عین ذاته الّا ان قوله «هو بعینه مصداق صفاته» لایصحّ لانه ان فرض بین الوجود و بین الصفات نوع مغایرة و لو بالفرض و الاعتبار لم یكن الوجود مصداقاً لها اذ الوجود البحت لایقبل التغایر و لو بالفرض و التقدیر اذِ الفرض و التقدیر و الاعتبار من احوال الامكان و لایصح شیء منها فی حق الواجب عز و جل بوجهٍ ما و ان لم یفرض شیء اصلاً بكل اعتبار امتنع فرض الصدق لانّ هذا النمط اعنی الصدق المذكور انّما علم من مشیّة الله خلقه تعالی و اجراه بین بعض خلقه و لایجری علیه ما هو اجراه و لاتغتر بعبارات المصنف و امثاله فتقبلها من غیر فهم فتكون كما قال الشاعر:

قد یُطرِبُ القُریُّ اَسماعَنا و نحنُ لانفهم اَلْحانَهُ

لان الصفات الكمالیة فی الحقیقة لیست شیئا غیر الله و الشیء لایصدق علی نفسه الّا بلحاظ مغایرة و ذلك لایصحّ الّا فی الحوادث و اما الواجب فلیس فیه

غيره وَ لَا مَعه و لايصدق عَلَيْه و الفرق بين الصفة و النّعت قيل ان الصفة لاتلزم و النعت يلزم و هذا فى غير القديم تعالى و الفرق بين الجمال و الجلال ان الجمال نور الذات و قيل نور الجلال و الجلال هو حجاب الجمال و قيل حجاب الذات و على كل حال فالجمال من صفات العظمة و الجلال من صفات العزّة و الاختلاف فى الاوّل فقيل جمال الجلال و قيل جلال الجمال و لاجل ذلك قيل لجماله جلال و قهر و سطوة و لجلاله جمال و نور و بهجة و كلّ ذلك فى الامكان بعضه فى الامكان الراجح و بعضه فى الامكان الجائز.

و قوله «فهى على كثرتها و تعددِّها» ليس بصحيح لانها انما تكون كثيرة و متعدّدة فى الامكان اعنى الصفات الفعلية باعتبار تعلّقها بالامور المتعددة المتغايرة و هى حينئذٍ لايصح ان يكون مصداقاً لها و امّا فى الازل فليس الّا هو عز و جل لانه هو الازل بلا مغايرة و لا كثرة بوجه من الوجوه.

و قوله «من غير لزوم كثرة» لا معنى له لانه اذا فرض الكثرة لم ينفِها قوله من غير لزوم كثرة كما لو قلنا هذا الشيء مركب من اربعة اجزاء من غير لزوم تركيب فانك بعد اثبات التركيب لاينفيه قولك من غير لزوم تركيب.

و قوله «فكما ان وجود الممكن» الخ، يريد به ان وجود الممكن موجود بنفسه لا بوجود غيره و قد قدّمنا مراراً متعددة بيان وجود الممكن و انه هو المادة لا غير فى كل شيء بحسبه من الغيب و الشهادة و هى لم توجد بمادّةٍ غير نفسها و الماهية هى الصورة كذلك و هى موجودة من نفس المادّة من حيث نفسها و ذلك تأويل قوله خلقكم من نفس واحدةٍ و خلق منها زوجها و الماهية لاتصدق على الوجود بوجهٍ ما لانّ الوجود كما قدمنا يطلق على المادة و الماهية على الصورة او على الفعل و الماهية على الانفعال و لاتصدق الصورة على المادة و لا الانفعال على الفعل و يطلق على معنى آخر و هو ان الشيء بلحاظِ انّه نور الله و اثر فعلِ الله وجودٌ و بلحاظ انه هو ماهية و لايصدق الشيء من حيث انه هو عليه من حيث انّه نورُ اللهِ و صنع الله لانه هو استغناء بنفسه و هو جهة انّيّتِهِ و تشخُّصِهِ و كونُه نورَ الله و صنعَ الله و اثرَ فعْلِ اللهِ عَدَمُ انيّتِه و محوُ تشخُّصِهِ

فلاتصدق الانّیة علی عدم الإنّیّةِ هذا بالنّسبة الی نفس الوجودِ و الماهیّة و امّا بالنسبة الی ایجادهما فلان وجود زیدٍ مثلاً احدثه الله تعالی بفعلِه وَ هو احداثٌ اَوّلاً وَ بالذّاتِ بمعنی انّه خیر مقصودٌ بنفسه لانّه منشأ الطّاعات و ماهیّته احدثها الله عزّ و جلّ بفعله و هو فعل من الفعل الذی احدث به الوجود مترتّب علیه و هو غیره مثل شراء الفرس للرکوب اوّلاً و بالذات و شراء الجل للفرس ثانیاً و بالعرض و هو مترتّب علی شراء الفرس و هو غیره و ان کان ناشیاً عنه کذلك ایجاد الماهیّة فانه ایجادٌ ثانیا و بالعرض لانه غیره و ان کان مترتّبا علیه لان الماهیة شرّ لایحسن ان تقصد لنفسها و لکن الوجود لمّا لایمکن تقوّمه بنفسه من دون ضده لانه ممکن و کل ممکن زوج ترکیبی بمعنی ما تقدم من عدم صحة ایجاده الّا باعتبار جهة من ربّه و هو الوجود و جهة من نفسه و هو الماهیة و بعبارة اخری لا بد لکل مخلوق من جهتین خلقه فانخلق جهة خلقه هی وجوده و جهة انخلق هی ماهیّته و قد قال الرضا علیه السلام: انّ الله تعالی لم یخلق شیئا فرداً قائما بذاته دون غیره للذی اراد من الدلالة علیه ، قال تعالی و من کل شیء خلقنا زوجین لعلّکم تذکّرون ، فلمّا کان الوجود هو المقصود و لکنه متوقف علی الماهیّة اوجدها الله لیتقوّم بها الوجود و لانها منشأ المعاصی التی یکون التمکین منها شرطاً لتحقق الطاعات اذ لو لم یتمکن المکلّف من المعاصی لم یکن فاعلا للطاعات اذ لاتکون الطاعة طاعةً حتی یکون المکلّف فاعلاً لها و هو یقدر علی ضدّها فاذا ترك المعصیة مع القدرة علیها و فعل الطاعة باختیاره صحّت الطاعة فکانت الماهیة و ما یترتّب علیها احدثها الله ثانیا و بالعرض بهذا المعنی لا انّهما اُحْدِثا بایجادٍ واحدٍ کیف و هما ضدّانِ و هیئة الموجود من هیئةِ الایجاد و ما یصدر عنه الوجود من الهیئة لاتصدر عنه الماهیّة و الّا لکانت وجودا کما قلنا فی نور الشمس و الظل الحادث من نفسه خلف الجدار اذ لو کان الظل موجوداً بنفس ما وجد به النور لکان نوراً و لعاد الی الشمس ،و قولنا: انّ الوجود وجد بنفسه و الماهیّة وجدَتْ بالوجود ، و هو یوهم دعوی المصنف و اتباعه لم نرد به ما ارادوا و انّما نرید انّ الوجود لم یکن موجوداً من وجود قبله

بل هو وجود مخترع لا من شيء و امّا الماهيّة فهي موجودة من نفس الوجود من حيث نفسه لا من حيث خالقه و لا نريد انّ الوجود شيء مغاير للمادّة كما توهّموه حتّى ظنّوه غير المادة و الصورة و هو حقيقة الشيء و لا حقيقة للشيء غيرهما كما بيّنّاه سابقا من اتفاق العُقَلاءِ على ان قولك الانسان حيوان ناطق ان حيوان ناطق حدّ تام حقيقى جامع لجميع ذاتيات الانسان و ليس الّا الحيوان فانّه المادةُ و الناطق فانّه الصورة و اين ذهب الوجود الذى توهّموه و انه حقيقة للاِنْسانِ فانّ الشيء لايحتاج فى تكونه الّا الى اربع علل علّتان يتقوّم بهما تقوّماً ركنيّا و هى المادة و الصورة و علّة يتقوّم بها تقوّم صدور و هى العلّة الفاعلية و هى لاتكون جزءاً من المفعول كما لاتتركب الكتابة من حركة يد الكاتب فلاتكون جزءا للكتابة و علّة تكون باعثةً للفاعليّة و هى الغائيّة و هى خارجة عن حقيقة المفعول اتفاقاً فلايتركب منها و لاتكون جزءا له فاين الوجود الذى هو حقيقة الشيء اذا لم يكن مادته و لو اردنا ما ارادوا من الوجود لوجب علينا ان نقول انّ الماهيّة موجودة بنفسها كالوجود و لكن لمّا اردنا انّها مخلوقة من نفسه قلنا انها موجودة بالوجود لانه المادة و الماهيّة هى انفعال المادة و قبولها فافهم.

و قوله «فكذلك الحكم فى موجوديّة صفاتِهِ تعالى» الخ، مبنى على ما سمعتَ فلايكون صحيحاً فى الحقيقة و ان كان يوهم الصحّة فى بادى الرّأى عند مَنْ لم يقل بقول اهل البيت عليهم السلام ممّن عرّفوه معانى كلامهم عليهم السلام لانه يريد كما انّ ماهيّة الممكن تصدق على وجوده معَ اَنَّ الوجود موجود بالذّاتِ و الماهية موجودة بعين هذا الوجود كذلك مفهومات صفاته تصدق على ذاته تعالى مع ان تلك المفاهيم موجودةٌ بوجودِ الذّاتِ و هذا القول فى الحقيقة مثل الاقوال الماضية فى البطلان لانّه اذا فرض مفاهيم غير الذّاتِ ماصدقَتْ عليها و لو كانت المغايرة بالاعتبار و ان لم تغاير اصلاً امتنع الصّدق لانه حمل و لايتحقّق مع الاتّحاد المحض و بيان حقيقة ذلك انّ المفهوم اِمّا ان يكون محصّلاً من الذات البحت او من الاسم الدال عليها او من الْفَاهِمِ فان كان من الذات البحت فلايحصل منها غيرها و الّا لما كانت بسيطةً و بَحْتاً و هى

لاتحمل على نفسها و انْ كان من الاسم الدال عليها فان كان التحصيل على نحو ما يقتضيه فى اصل الوضع او العقل لم يحصل منه غير الذات و هى لاتحمل على نفسها و ان كان على غير نحو ما يقتضيه من الدلالة الوضعيّة او العقليّة فهو اجنبىّ لايحمل على الذات و كذا ما يحصّله الفاهِمُ من نفسه على انا لانسلّم ان للصفات مفاهيم فى الازل اذ ليست شيئاً غير الذات و امّا ما نعرف من المفاهيم التى تنسب الى الصفات فانما ذلك فيما دون المشية و كلّما تحت المشيّة فهو حادث و هى حينئذٍ معانى افْعاله تعدّدَتْ تلك المعانى و اختلفت بِتَعَدُّدِ متعلّقاتها المختلفة فالمتعلّق بالمعلوم علم و المتعلّق بالمسموع سمع و المتعلّق بالمبصر بصر و المتعلّق بالمقدوْرِ قدرة و هكذا سائر الصفات الفعليّة و ليس وراء الفعل صفاتٌ و لا معانى و لا اسماء و لا شىء من الاشياء الّا الذات البحت البسيط الّتى لا كثرة فيها و لا تعدّد و لَا اختلاف و لا تغاير لا فى الواقع و لا فى الخارج و لا فى الاذهان و لا فى الفرض و لا فى الاعتبار و لا حيث و لا كيف و لا لِم و لا شىء من الاشياء من تصادقٍ اَوْ تضايف او تناسب او جهة و جهة او غير ذلك لان كل ما سوى الذات البحت من معنى او عين فى غيب او شهادة او نفس الامر او الخارج او ذهن (الذهن. خ ل) فهو محدثٌ بفعل الله و فعل الله محدث بنفسه و معانى الصفات و مفاهيمها محدثة بالفعل كما قلنا و قبل الفعل ليس الّا الذّات البَحْت فما الذى يصدق على الذات البحت هل هو ما بعد الفعل و هو حادث بالفعل ام ما قبل الفعل و ليس ما قبل الفعل الا الذات البحت و لايصدق الشىء على نفسه مع عدم المغايرة لا خارجا و لا ذهنا و لا فى نفس الامر لا بالفرض و لا بالاحتمال فقد ظهر لك ان كلامه ليس بصحيح بل الصحيح انّ المراد من عينية الصفات هو ما يُبْنَى على المجازفة مما لاتحسن العبارة عنه و انما نقول انه تعالى احدى المعنى و انما وصف نفسه بهذه الصفات تعريفاً للعباد بما يفهمون كما قال الرضا عليه السلم: و اسماؤه تفهيم و صفاته تعبيرٌ، و ليس شىء مما تدركه الخلائق من صقع الازل فى شىء و التعريف انما هو بما اظهر من افعاله المفيدة لهذه المفاهيم المتكثرة المختلفة و ليس لها مبادى فى ذاته و انّما مباديها فى

فعله و ذلك انه وصف بالعلم لادراكه المعلوم و السمع لادراكه المسموع و البصر لادراكه المبصر و هكذا و الادراك معنى فِعْلِيّ و امّا ذاته فانما هى كمال مطلق خارج عن حدِّ الادراك و التقدير و الوصف فصدور آثار تلك المعانى الفعلية لايدلّ على وجود مباديها او معانيها فى الذات كما ان صدور الكتابة لايدل على كون مباديها من الذّات و انما تنتهى الى حركة يد الكاتب لا الى ذاتِ الكاتب لم تكن فى ذاته شىء ممّا للكتابة تعلّق به الّا العلم و القدرة المطلقانِ و العلم و القدرة الخاصّان بالكتابة وجه من وجوه المطلقة العامّة و هو عبارة عن التعلق الحادث عند الكتابة يحدث بحدوثها و يرتفع بارتفاعِها فلاتصدق الكتابة و لا الصفة التى تنشأ عنها الكتابة و لا حركة اليد على الذات البحت بوجه من الوجوه.

و بالجملة فمفاهيم الصفات تصدق على الوجه المسمى عندهم بالعنوان اى الدليل و الآية و عند اهل البيت عليهم السلام يسمّى بالوجه و بالمقامات و العلامات التى لا تعطيل لها فى كلّ مكانٍ يعرفهُ بها من عرفه و هى محدثة كما قال الحجة عليه السلٰم فى دعاء شهر رجب قال و اركاناً لتوحيدك و اياتك و مقاماتِك التى لا تعطيل لها فى كل مكان يعرفك بها مَن عرفك لا فرق بينك و بينها الّا انهم عبادك و خلقُك فتقُها و رتقها بيدِك بدؤُها منك و عودُها اليك الدعاء، ففى هذه الرتبة تصدق المفاهيم المذكورة على الذّاتِ التى هى الوجه كصدق الماهيّة على الوجود على زعم المصنّف و الّا ففى الحقيقة انّما تصدق عليه من حيث انه هو الذّات اى الشىء المركب من وجود و ماهية صدق الجزء على الكلّ لانها اركان لتلك الذات او كصدق الثلج على الماءِ حال جموده لان الوجود كالماء قبل جموده و الماهية هى كالثلج فلايصدق الثلج على الماء الّا حال جمودهِ لا قبله و هذا كله فى مقام المقامات و العلامات التى هى الوجه الذى اشار اليه سبحانه بقوله فاينما تولّوا فثَم وجهُ الله لانّ المفاهيم المذكورة قد تلحظ باعتبار و قد يكون لها ذكر بجهة من جهات التفهيم و التعبير و ذلك فى رتبة توحيد الجملة و هذا التوحيد و ان كان مجزيئا(مجزئا ظ) بمعنى انه مخرج

للمكلف عن حدّ الشرك الّا انه ليس بتوحيد كاملٍ لعدم نفى الصفات فيه اصلاً كما اشار اليه امير المؤمنين و الرضا عليهما السلام: اوّل الدّيانة معرفته و نظام معرفته توحيده، و هذان الحرفان يشملان توحيد الجملة الّذى لايعتبر فيه نفى الصفات، و امّا التوحيد الحقيقى الخالص الذى يعتبر فيه نفْى الصفات اصلا بان تعرف انه تعالى ليس له وصف غير ذاته بكل اعتبارٍ و لحاظٍ لا فى الوجود و لا فى الوجدان انما هو هو و لايقع عليه هو هو لان الهاء و الواو خلقه جعله صفةً استدلالٍ عليه لا صفة تكشف له و لايحتاج الخلق فى تكوينهم و تكوّنهم و استمرارهم الى معرفة ذاته البحث لعدم انتهائهم اليها بحالٍ و الّا لماوجد شىء من الخلق ففى رتبة هذا التوحيد الخالص قالا عليهما السلام: و كمال توحيده نفى الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف و شهادة الصفة و الموصوف بالاقتران و شهادة الاقتران بالحدث الممتنع من الازل الممتنع من الحدث ه، ففى توحيد هذه الرتبة لايجوز اعتبار جهة و جهة او حيث و حيث او صدق و مصداق او صفة و موصوف لا لفظاً و لا معنى لا خارجاً و لا ذهناً و لا فرضاً و لا اعتباراً بوجهٍ ما و هذا كمال التوحيد الامكانى الذى تتسابق الخلائق فيه قوّة و ضعفاً و الله سبحانه منزّه عن ذلك كله سبحان ربّك ربّ العزّة عمّا يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله ربّ العالمين فمعنى كون صفاته عين ذاته فى توحيد الجملة اعنى الرتبة الاولى ان تعتبر ان لفظ العلم و القدرة و السمع و البصر و الحيوٰة من باب الالفاظ المترادفة لا انّ لها مفاهيم غير ما افاده اللفظ كثيرة متعدّدة تصدق عليه كما ذهب اليه المصنف و انما استفيدت الكثرة و التعدّد باعتبار تعدّد المتعلّقات و الاثار المختلفة باختلاف القوابل فافهم و الّا فامسك و لاتهلك نفسك.

و قول المصنف تبعاً لغيره «الّا انّ الواجب لا ماهية له» غلط لانه شىء بحقيقة الشيئيّة و الشيئيّة هى الماهية و فى الادعية: يا من لايعلم ما هو الّا هو، فقد اثبت الماهية الّا ان وجوده تعالى ليس على نمط وجود الحادث لانّ وجود الحادث لايجد نفسه و لايجده غيره لنفسه و انما يجده نوراً لغيره و هو حقيقة

الشىء من جهة فعل ربّه و الماهية حقيقته من جهة نفسه و امّا وجود الواجب فليس مستفاداً من غيره بل وجوده هو ذاته فلمّا كان وجوده هو عين الماهيّة اذ لانعنى بالماهيّة الّا جهة هو فماهيّته وجوده بلا اعتبار تغاير بمعنى امتناع التغاير اصلاً الّا فى اللّفْظِ فى مقام التعْريف كما لو قلتَ وجوده نفس ماهيته فتأتى بلفظينِ معناهُما واحِدٌ و انّما فرّق بينهما فى الحادث لانّ وجوده مستفاد من الغير و ماهيته من نفسه فاختلفا فامتنع الاتّحاد الحقيقى و الواجب تعالى وجوده ليس مستفاداً من الغير بل هو هو و هذا هو الماهيّة فاتّحدا اتّحاداً حقّياً و امتنع التعدّد لامتناع الاختلاف لا فى الذات و لا فى الصفة و لا فى الجهة و لا فى الحيث و لا فى شىء ما فالواجب تعالى ماهيته وجوده و وجوده ماهيته لا انه لا ماهيّة له اذ كلّ من لا ماهيّة له لا شيئيّة له فافهم.

قال: «المشعر الثانى - فى كيفيّة علمه بكل شىء على قاعدةٍ مشرقيّةٍ هى ان للعلم حقيقة كما ان للوجود حقيقة و كما ان حقيقة الوجود واحدة و مع وحدتها تتعلق بكل شىء و يجب ان يكون وجوداً يطرد العدم عن كل شىء و هو وجود كل شىء و تمامه و تمام الشىء اولى به من نفسه لان الشىء يكون مع نفسه بالامكان و مع تمامه و موجبه بالوجوب و الوجوب آكد من الامكان».

اقول: قوله «فى كيفيّة علمه بكل شىء» فيه احد محذورين امّا البطلان او سوء الادب فالاول ان اراد اثبات الكيفيّة للعلم فانّ الكيفيّة لاتجرى على علمه تعالى الّا ان يراد به العلم الحادث الذى هو الالواح الكلية و الجزئيّة من الانسان و الملائكة و الحيوانات و النباتات و الجمادات الذوات و الصفات مطلقا و الثانى ان اراد بها التفهيم فى التعبير فانّه و ان جاز الّا انه سوء ادبٍ ان يعبّر عمّا لا كيفيّة له بالكيفية مع ما فى ذلك من الاشتباه على اكثر الناس حتى انّهم يستعملون ذلك غافلين عن محذورها لكثْرةِ مَا يَسْمَعُون من عبارات القوم بامثال ذلك من غير توحّشٍ و لو اشعروا لما نطقوا بهذه فانه ربّما يدخل بذلك فى قوله تعالى و لعنوا بما قالوا فان القول بالكيفيّة فى علمه الذى هو ذاته كالقول بانه تعالى جسم او مركب و مراده فى بيان الكلام فى العلم بكل شىء ثم اعلم ايضا

ان العلم المبحوث عن كيفيّته كما يقول ان اراد به العلم الذى هو ذاته فهو بحث فى اكتناهِ الذاتِ و هو لايزداد صاحبه بكثرة السير فيه الّا بُعداً من الحق و الصواب و لا سبيل لاحدٍ من الخلق الى ذلك لا ملك مقرّب و لا نبى مرسل فيجب سدّ الطريق الى ذلك مطلقا و ان كان اراد به العلم الحادث فيمكن البحث عنه و الكلام فيه و لكن المصنف لايريده بل ربّما مايقول بثبوته الّا على طريقته فى السّنخ و مع هذا لايريد ما نريده و يُريد بالقاعدة المشرقيّة ضابطة طريقته كما مر من ان بسيطة الحقيقة كل الاشياء و ان معطى الشىء ليس فاقداً له فى ذاته بل هو فى ذاته بنحو اشرف و ان العقل و ما فوقه كل الاشياء كما ذكره فى اوّل هذا الكتاب بناء منه على ان العقل بسيط الحقيقة و لايكون بسيطاً الّا اذا كان غير مخلوق و الّا فكل ممكن زوج تركيبى و من اتّحاد المعقول بالعاقل و المعلوم بالعالم و المفعول بالفاعل و المجعول بالجاعل و هكذا و ان هذه الضابطة مشرقية اى وصلت اليه من اشراق واهب النور حتى انكشفت له هذه الحقائق التى سمعتَ بعضها نسأل الله العافيةَ عافية الدنيا و الاخرة و من افراد تلك الضابطة المشرقيّة ان للعلم حقيقة كما ان للوجود حقيقة و يريد بالحقيقة هنا فى الموضعين الازليّة و لمّا تكلّم كثيرا على الوجود كما مر حتى ثبت عنده انّ ما قرّره ارتفع عنه الاشكال على كل حال اخذ ينظّر به العلم فى نفسه و فيما يتفرع عليه من الاحكام.

قال «و كما انّ الوجود حقيقة واحدة» و هذا يصح فى الوجود الحق تعالى لا فى مطلق الوجود كما يريده هو ليجعل تلك الحقيقة الواحدة شاملةً لوجوَدات الخلائق كلها فانّ هذا باطل و لهذا قال و مع وحدتها تتعلّق بكلّ شىء و هذا باطل ايضاً لان الشىء الواحد البسيط انّما يتعلق بالاشياء المتعدّدة بجهاتٍ متعددة و تلك الاشياء المتعدّدة ان كانت مصنوعة لتلك الحقيقة البسيطة كانت تعلّقاتها بتلك الاشياء المتعددة بافعالها لا بذاتها و ان كانت غير مصنوعةٍ لها كانت تعلّقاتها بتلك الاشياء بجهات لها متعدّدة و تلك الجهات غير الذات البسيطة لان تلك مختلفة باختلاف المتعلقات و الذات بسيطة لا اختلاف فيها و

لو فرض ان الجهات هى عين تلك الذات كانت الذات مختلفةً متعددة و هذا ظاهرٌ.

قالَ «و يجب ان يكون وجوداً يطرد العدم عن كلّ شيءٍ» يعنى انّ تلك الحقيقة التى هى واحدة و تتعلق بكل شيء يجب ان تكون وجوداً كأنه يشير الى مخالفة السيد صدر على نحو النقض يعنى انّ الذى تصدر عنه الوجودات يجب ان يكون وجوداً و لو فرض ان الذات نائبة مناب الوجود فى التحقق لم تكن نائبة منابه فى احداث الوجودات فلو احدثت ح احدثت ذواتٍ لا وجودات ثم نقول هذا الطارد اذا سلمنا انّه وجود فهل يطرد العدم بنفسه ام بوجودٍ ليس من ذاته بل محدث لا من شيء ام بوجودٍ من ذاته متصل بذاته ام منفصل ام بوجود من ذاته غير متصل و لا منفصل و ليس بينه و بين الذات فعل فهذه خمسة احتمالات:

فالاوّل قد ابطلناه مراراً متعددة فى هذا الشرح و فى غيره و عند المصنف صحيح لانه قائل بالسّنخ و بالاشتراك المعنوى و بالوجود المطلق كما تقدّم.

و الثانى صحيح عند اهل البيت عليهم السلام و انّ المطرودَ به العدم وجودٌ احدثه تعالى بفعله لا من شيء و هو الحق لان الحق ما حقّقوه و الباطل ما ابطلوه و المصنّف نصّ على بطلانه بل ربّما هو الباعث له على تأليف هذا الكتاب.

و الثالث يريد منه ان لكل محدثٍ منه تعالى جهة من ذاته تطرد عنه العدم بان تكون وجوداً له و قد تقدَّم بطلانه لاستلزامه التعدّد و الكثرة.

و الرابع باطل لاستلزامه التبعيض.

و الخامس باطل كما تقدّم و يصحّ عند المُصَنِّف كما تقدَّم من القول بالوجود المطلق.

و اعلم ايضاً ان الوجود اذا فرض انّه يطرد العَدَمَ بنُورِهِ عن الشيء الذى يشرق عليه نوره فكيف هٰذَا النّور يحرق العدم الامكانى و لا يحرق غيره من جميع الاشياء و قد قال صلى الله عليه و اله: انّ للهِ عز و جلّ سبعين الف حجاب

من نور و ظلمةٍ لو كُشِف حجاب منها لاَحرقتْ سبحاتُ وجهِه ما انتهى اليه بصرهُ من خلقه ه، و هذا الحديث الشريف صريحٌ فی انّ كلّ شیء وقع عليه نور وجهه احترق لا انه انما يحرق العدم بل يحرق كل شیء من عدم و وجود لانَّ السِّوا يمتنع تحقّقه مع الحقّ تعالى و انما يتحقّق مع احتجابه عنه به و فی مستطرفات السرائر عن الصادق عليه السلٰم و قد سُئل عن الكَرُو بيّين فقال: قوم من شيعتنا من الخلق الاوّل جعلهم الله خلف العرش لو قسم نورُ واحدٍ منهم على اهل الارض لكفاهم و لما سأل موسى ربّه ما سأل امر رجلاً من الكَرُو بيّين فتجلّى للجبل فجعله دكاه، و ذلك ان ذلك الرجل لمّا تجلّى للجبل بان ظهر له منه نوره اشرق عليه فاحترق الجبل و تقطّع ثلاث قطع قطعة انبثّت فی الهواء و هو الذر الذی يُرى من الكوّة و قطعة ساخَتْ فی البحر فانبثّت فيه كالهباء و قطعة ساخت فی الارض فهی تهوى حتى قيام الساعة و نور هذا الرجل جزء من سبعين جزءاً من نور الستر و الستر اثر فعله تعالى فكيف يشرق عليه ای على الشیء شیء منه تعالى و يبقى له اسم او رسم فضلاً عن كَونه يتحقّق بذلك الّا انْ يجعل شيئيّته انما هی لنفس تلك الحصّة الواجبة و امّا اَنّ تلك الحصّة من الواجب اذا وقعت على الشّیء طردَتْ عنه العدم و تحقّقت ذاته بتلك الحصّة و لا يكون ذلك الّا بين الحوادث بعضها مع بعض و اما بين الوجوب و الحدوث فلا الّا اذا جعل ذلك الشیء من الاعيان الثابتة فی العلم الذی هو ذاته كما يقوله هؤلاء فانها عندهم غير مجعولة و انّما كساها حلّة الوجود فلم يكن منافٍ (مُنَافِياً. خ) بينهما الّا التركيب و هو سهل عندهم فانهم يقولون لا يلزم منه التركيب لانها كثرة فی وحدةٍ و قد مثّلوا لهذا بالبحر و هو واحد و يشتمل على امواج كثيرة كلها موجودة بوجود البحر و بالصوت و الحروف و بالمداد و الكتابة و بالماء و الثلج و بالثوب المتلوّن بالاصباغ و امثال ذلك و ما اعجب هذه الانظار الكليلة تفهّم كلامه من غير لزوم كثرة و ای شیء اكثر من امواج البحر و ایّ شیء اكثر من تكثره و كيف لا يلزم انفعال و قبول و البحر انّما تكثر بالريح و انفعل بها و الوجود انّما هو فی الاشياء على زعمهم كالخشب فانه شیء واحد و

وجود واحد فالباب و السرير و الصنم فيها الخشب موجود من غير تغيير و هذه الكثرة لولا انفعال الخشب بالمشخّصات المختلفة لَماوجد باب و لا سرير و لا صَنَمٌ و قد ذكرنا هذا مراراً متعددة بعبارات دليل الحكمة لم اذكر شيئا من دليل المجادلة بالتى هى احسن لاستلزامه وضع المقدّمات و القضايا الموهمة لارادة المفهوم او المعنى او الرابطيّة و انما اذكر عبارات بديهية ظاهرة مكرّرة مردّدة و الله ولى التوفيق فمن وفّقه الله فهم انّ ما يطرد العدم عن الاشياء لايكون الّا وجوداً محدثا لا من شيء و امّا اذا فرض انه تلك الحقيقة الحقّة الازلية فانه يطرد كلما سواه الّا اذا قيل بكمونها فيه كما فى الكلمات المكنونة لملا محسن او انّها صور علمية غير مجعولة كما فى كتابه الوافى سواء قيل بكونها فى علمه الذى هو ذاته و انها اعيان ثابتة ام بكونها معلّقة كتعلّق الظلّ بالشاخص فانّ هؤلاء كل شيء عندهم جائز.

و قوله «و هو وجود كل شيء و تمامه» يعنى به ان تلك الحقيقة الازليّة هى مع وحدتها وجود كلّ شيء و تمامه لانه قبل ظهور هذا الوجود عليه انما هو مفهوم مطلق ناقص التحقق لانه مع نفسه اى فى نفسه انما هو محض امكان و جواز (اذ. خ ل) لا شيئيّة له اصلاً الّا بهذا الوجود و به تَمّ ناقصه و وجب جائزه فيكون هذا الوجود احقّ بالشيء بان يكون له و منه (و. خ ل) من نفس الشيء لانه بدونه انما هو مع نفسه و ليس شيئا و انما يمكن ان يكون بهذا الوجود شيئا و كلامه هذا كسابقه مبنى على قواعدهم المنهدمة عندنا كلها بما سمعتَ مرارا و نزيدك بان نقول انّ الشيء انّما سمى شيئا لانه مشاء لِلّهِ عزّ و جل كما سمعتَ من كلام امير المؤمنين عليه السلٰم المتقدّم و ذلك انّ الله عز و جل كان وحده ليس معه شيء و لا فيه شيء و ذلك فى الازل و الازل ذاته و ليس الازل وقتا او مكانا حلّ فيه، تعالى عن ذلك و هو الآن على ما كان ثم خلق المشيّة بنفسها لا بمشيّةٍ غيرها و هذا فى السّرمد و هو عالم الرجحان و امكن بها الامكان الذى هو محل الممكنات و العمق الاكبر و هذه تسمّى المشيّة الامكانية و هى و ما تعلّقت به من الامكانات هو العلم الذى لايحيطون بشيء منه و بها كانت الاشياء كلها

ممكنةٌ غير مُكوَّنةٍ فاذا اقتضت العناية السرمديّة تكوينَ شيءٍ منها خلقه بمشيته التكوينية و هى و ما تعلّقت به من الاشياء المكوّنة هى المستثناة فى قوله تعالى الّا بما شاء و فيها و بها جميع المكونات و فى الاولى و بها جميع الممكنات قبل تكوينها و بعد تكوينها و فى الحقيقة الامكانية و التكوينيّة شىء واحد و انّما اختلفتا باعتبار اختلاف متعلقاتهما فالاشياء حقيقة اشياء ممكنة فى رتبة الاولى مكنونة فى رتبة الثانية فالاعيان الثابِتة انما هى فى الاولى لا فى ذاته، تعالى ذاته عن السوى و لكن اكثر النَّاسِ لايعلمون فاذا اراد اظهار شىء مما فى الخزانة الاولى و انزاله الى الخزانة الثانية اخترع له مادّة و صورة بالمشيّة الكونيّة و خلقه فيهما فالشىء قسمان شىء وجوده امكانى و شىء وجوده كونى و كلّ منهما مُشَاءٌ لِلّهِ عز و جل و ليس الامكان امراً اعتباريّا و لا ذاتيّا من نفسه و لا منقلِباً عن وجوب او امتناع بل امكنه عز و جل فجعله شيئا ممكنا و لم يك قبل ذلك ممكنا و لا مذكورا بشىءٍ و لا فى شىءٍ و الشيئيّة المدركة لاتكون الّا بالامكان او بالكون و مُحْدِثُ الكون هو مُحْدِثُ الامكانِ و امّا الحكم على الشيئيّة المُدْركة قبل التكوين بالمفهوميّة احترازاً عن التكوينيّة فهو قشرى عامّى يَصْلُح ان تتعاطاه السَّوقَة لا العلماءُ الذين يصفون انفسهم بالرّسوخ فى الحقائق العلميّة فالوجود الكونى و الوجود الامكانى هما الطاردان للعدم و ان كان الطارد فى الحقيقة هو معطيهما الّا انه تعالى يطرده عن الاشياء بهما لا بذاته لان الاشياء تتلاشى فى رتبة ذاته بل كلّ شىء فى رتبة ذاته المقدسة مستحيل الذكر و الامكان و التكوين لايجرى عليه حكم الجواز و الامكان لا فى الخارج و لا فى نفس الامر و لا فى الذهن و لا فى الفرض و الاحتمال و الاعتبار بوجهٍ من الوجوه بل هو مستحيل عقْلا و نقلاً لا اله الّا الله و امّا فى الامكان الراجح فهو راجح الثبوت و فى الكون جائز الثبوت و تمام الشىء الحادث هو الوجود الحادث سواء كان امكانيا ام تكوينيّا فانّ تمام الكتابة هو المداد لا الكاتب بان يكون جزءٌ من جسمه تماماً للكتابة او حركة يده اذ تمام الشىء هو السبب القريب له لا البعيد و القوم فى مثل اقوالهم هذه ينادون من مكان بعيدٍ و على ما

بيّنّا يكون ما به الامكان اولى بالشيء مما به التكوين لانّ ما به الامكان لايفارقه و يستحيل ان يفارقه بخلاف ما به التكوين و امّا ان الوجوب آكد من الامكان فان اريد بالوجوب الوجوب الذاتى الازلى فلايدخل تحت القياس و التنظير حتى يقال انه آكد من الامكان و ان اريد به وجوب وجوده عند وجود علته التامة فالامكان آكدُ منه لان الوجوب بالغير يفارق بخلاف الامكان فانه لايفارق الشيء الممكن حال كونه بل هو فيه قبل كونه و مع كونه و بعد كونه على حدٍّ واحدٍ.

قال: «فكذا علمه تعالى يجب ان يكون حقيقةُ العِلم و حقيقة المعلوم حقيقةً واحدةً و مع وحدتها علم بكل شيء لايغادر صغيرة و لا كبيرةً الّا اَحْصَاها اِذْ لَوْ بقى شيء من الاشياء لم يكن ذلك العلم علماً به لم يكن صرف حقيقة العلم بل علما بوجهٍ جهلا بوجه اخر و صرف حقيقة الشيء لايمتزج بغيره و الا فلم يخرج جميعه من القوّة الى الفعل و قد مرّ انّ علمه سبحانه راجع الى وجوده».

اقول: يريد انّ علمه تعالى يجب ان يكون حقيقةً واحدة و مع وحْدة تلك الحقيقة يعنى من حيث وحدتها تكون علماً بكلّ شيء كما ان حقيقة الوجود واحدة و من هذه الحيثيّة تكون وجوداً لكلِّ شيء هكذا رأى المصنف و قد ابطلنا دعواه فى الوجود كما سمعتَ قبل هذا و ستعلم بطلان رأيه فى العلم فنقول اعلم اعانك الله ان ائمة الهدى عليهم السلام دائما ينهون عن الكلام فى ذات الله و انّ السائر فى ذلك الطريق لايزداد من الله الّا بعداً و فى العلم الّا جهلاً و هم قد شغلوا اوقاتهم فى ذلك خلافاً لنهى اهل الحق عليهم السلام و الكلام فى علم الله الذى هو ذاته عين الكلام فى ذات الله و مع هذا كلّه عنونوا كلامهم فيه بالكيفيّة كما قال المصنف فى كيفية علمه تعالى بكل شيء و نحن نتكلّم فى ذلك بالتّنزيه لا بالتّمييز و التشبيه كما قال جعفر بن محمد عليه السلٰم فنقول اعلم انّ المصنّف لايعنى بالعلم الّذى يتكلم فيه الّا العلم الذّاتى الذى هو الذّات و البحث فيه ممنوع منه لايفيد الباحِثَ اِلّا جَهْلاًو القول الحق فيه ما قاله سيّد

العارفين و العلماء و الحكماء المتقنين جعفر بن محمد عليهما السلام قال كان ربنا عز و جل و العلم ذاته و لا معلومَ و السّمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصَر و القدرة ذاته و لَا مقدور فلمّا احدث الاشياء و كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصَر و القدرة على المقدور ﻫ، و اعلم ان بيان هذا بحيث يرتفع عنه الريب ممّا يطول فيه الكلام و العلة فى ذلك مع دقّته اعوجاج الافهام و لولا اعوجاج الافهام من كثرة الاصغاء الى قول كل ناعقٍ لكان بيانه سهلاً فى قليل من الكلام و قد مثّلتُ له فيما مضى بما لا مزيد عليه فى البيان حتّى مجّه طبعى لكثرة الترديد و الحاصل انه تعالى علم كل شىءٍ فى مكانه و وقته حين كوّنه و حين امكنه و ليس شىء منها فى ذاته ليعلمه فى الازل و انما هى مذكورة فى اوقاتِ وجودها و امكنة حدودها و لايصح ان يقال انه تعالى يعلمها فى ازله لانه ليس معه شىء منها و لا يصح ان يقال انه تعالى فى اَزله جهِل شيئا منها فى اماكنها و لم يفقِد فى اَزلهِ العلمَ بها فى اوقات وجودِها و امكنة حدودها حين كوّنها و ليس معه استقبال و لاينتظر حالاً من احواله ليقال انه كان لم يعلمها فلمّا اوجدها علِمها لان هذه صفة المستكمل المستفيد من غيره و هو تعالى عالم بها قبل كونها كعلمه بها بعد كونها بل نقول انّه حين اوجدها فى اوقاتها و اماكنها علِمها و لم تكن له حالة لم تكن حاضرة فى ملكه عالماً بها بل علمها حين اوجدها فى انفسها و عند خلقه قبل ان توجد فى انفسها و عند خلقه اذ ليس معه ماضٍ و لا استقبال و لم يتجدّد له شىء ممّا له و لم تتغيّر احواله فيكون فاقداً و واجداً بل لم يزل فى ازله واجداً لها فى اَوْقاتها و اماكنها و هذا معنى قول الصادق عليه السلام لم يزل الله ربّنا عز و جل و العلم ذاته و لا معلوم اى هو عالم لم يتجدد له ما لم يكن حاصلاً لَهُ و لا معلوم معه و انما هى مع انفسها و هو معها بعلمه الاشراقى و لم يكن معها بذاته و فى الحديث كان الله و لا شىء معه و هو الآن على ما كان لان من اختلفت حالاته فهو حادث و من احتمل الزيادة احتمل النقصان و لو كانت له حالة لم يعلمها ثم علمها حين اوجدها كان فاقداً قبل الايجاد و واجداً بعده بل لم يكن واجداً لها فى ذاته ابداً و

ازَلاً و لم يكن فاقداً لها فى ملكه ابداً و ازلاً و العلم الذى لايغادر صغيرة و لا كبيرة اشراقى و العلم الذى هو ذاته علم و لا معلوم لان هذا العلم هو الله سبحانه و ليس مع الله غيره كما ان الوجود الذى هو ذاته وجود و ليس معه غيره و لا فيه لا بتعلق و لا بانبساطٍ و الاعيان الثابتة التى يدّعونها المصنف و من هو قائل بهذه المقالة الشنيعة ليست فى ذاته و لا فى علمه الذى هو ذاته و انما هى فى خزائنه الامكانية التى جعلها ممكنة بعد آن لم تكن مذكورة لا فى العلم و لا فى الاسم لان كل السوى فى رتبة ذاته ممتنع عقلاً و ممنوع نقلاً فامكنها بمشيته الامكانية و هو اوّل ما ذكرت به فى العلم فانه العلم الاشراقى و هذا اوّل مراتبه و لا اوّل له فى الامكان و ثانى مراتبه ما ذُكِرتْ به فى الاكوان و ما امكن بمشيّته الامكانيّة هى خزائنه التى لاتنفد و لاتنقص اَبد الامدِ و امد الأبد ينفق منها كيف يشاء و العلم الاشراقى يوجد بوجودها و يرتفع بارتفاعها بل هو نفسُها و حيث وجد فهو موجود عند نفسه و هو عند الله و حيث يفقد فهو مفقود عند نفسه و هو عند الله لانّ ما دخل فى ملك الله لايخرج منه فالعلم الاشراقى لايخرج عن ملك الله و لايدخل فى ذاتِ الله و اوّل مراتبه الامكان و اخر مراتبه اخر مراتب الاكوان كل شىء بحسبه و كيف يخرج شىء عن ملكه وَ قبضته و انّما هو هو بملكه الذى هو الامر المفعولى و بقبضته الذى هو الامر الفعلى فنحن نقول بقول المصنف الاتى بعد هذا بمعنى مرادنا لا بمعنى مراده و هو قوله : فما عند الله هى الحَقائق المتأصّلة التى نزلت هذه الاشياء منها منزلة الاشباح و الاظلال انتهى ، و اختلافنا معه فى هذا العند فعنده ان هذا العند هو علمه الذى هو ذاته و عندنا ان هذا العند هو ملكه من الامكانات و الاكوان و يأتى تمام هذا.

و قوله «اذ لو بقى شىء من الاشياء لم يكن ذلك العلم علماً به لم يكن صرف حقيقة العلم» على ظاهره صحيح لكنه قشرى و على باطنِه باطل امّا صحته على ظاهره فظاهرة و امّا كونه قشرِيّا فلانه انّما يصح على ظاهر اللفظ و لو كان لُبّياً لكان ظاهره و باطنه صحيحاً مع انّ باطنه باطل كما تسمع الآن لانه انما يفرض هذا فيما يكون المعلوم غير صادر عن فعل العالم و امّا اذا فرض انه

صادر عن فعله فكيف يفرض انه غير عالم به و هو صانع له ألايعلم من خلق و لانه انّما يفرض اذا كان العلم مغايراً للمعلوم و امّا ما قيل بالاتحاد فما معنى الفرض حينئذٍ وَ اذَا فرض انّه مغاير للمعلوم لزمه محذورات تنهدم بها اعظم قواعده و امّا انّه على بَاطِنِهِ باطل فلانّه يريدُ بالْعِلْمِ الّذى ذكره هو العلم الذّاتى الّذى هو الذّات بدونِ مغايرةٍ من جميع الوجوه و قد قرّرنا سابقاً انه علم و لا معلوم لان العلم لا بد ان يكون مطابقاً للمعلوم و مقترِناً به و واقعاً عليه فاذا اراد بالعلم المتعلق بالاشياء هو الذاتى الذى هو الله سبحانه فان فرضه مطابقاً للمعلوم لزم ان يكون مطابقاً للمعلوم كالجدار مثلا و ان فرضه غير مطابقٍ كان جهلاً و كذا حكم المقارن له و الواقع عليه فلايكون مطابقاً و لا مقترِنا و لا واقعاً وَ الّا لزم الحدوث و ان لم يكن مطابقا و لا مقترنا و لا واقعاً لزم الجهل فهذا معنى ان باطن كلامه باطل.

و مثل قوله الذى تكلّمنا عليه قوله «فلم يخرج جميعه من القوّة الى الفعل» حرفاً بحرف فى صحة ظاهرِهِ فى بادى الرأى و فيما يرد عليه و فى بطلان باطنه.

و قوله «و قد مرّ انّ علمه راجع الى وجوده» يريد به اَنّ وجوده هو وجود كلّ شىء و علمه اذا كان هو وجودُهُ بناءً عَلَى عينيّة الصّفات كان علمه هو وجودَ معلومِهِ اَوْ وُجودُ علمِهِ وُجودَ معلومِهِ فلم يبق شىء لم يكن معلوماً له كما لم يبق موجودٌ لم يكن موجوداً به وَ هذا المعنى و ان كان فى نفسه صحيحا الّا اَنّه باطِلٌ بما قدّمنا من عدم امكان تقوّم الحادث بالقديم اذ لايجتمعانِ فى مكانٍ لامتناع نزول القديم الى الامكان بذاتِه و امتناع صعود الحادث الى القديم بذاته.

قال: «فكما ان وجودَه لايشوب بعدمٍ و نقصٍ فكذلك علمه الذى هو حضور ذاته لايشوب بغَيْبَةِ شَىْء من الاشياء كيف و هو محقِّق الحقائق و مُشَيِّئُ الاَشْيَاءِ فذاته احق بالاشياء من الاشياء بانفسهَا فحضور ذاته تعالى حضورُ كلِ شىء فما عند الله هى الحقائق المتأصّلة الّتى نزلت هذه الاشياء منها منزلة الاشباح و الاظلال».

اقول: ربّما يتوهم من كلامه فى قوله فى العلم «بغيبة شىء» انه فَارق بين

الوجود و العلم و لكن كلامه بعد هذا و هو قوله «فحضور ذاته تعالى حضور كلّ شيء» صريح في الاتّحاد لانه يريد بالحضور هُنا العلم و هو بعينه الوجود و كون العلم هو الحضور صحيح و كون الوجود هو الحضور صحيح الّا انّ الحضور الذاتي شيء واحد و هو العلم و هو الوجود و هو السمع و هو الذات و هكذا الّا انّه لايكون حضور كل شيء و لا حضور شيء سواه تعالى سواء اعتبر كونه وجوداً ام علماً اذْ لَايتّحد القديم بالحادث لانّ الحادث عدم و نقص و القديم لايخرج في حال من الاحوال عن ازله و الحادث لايخرج في حالٍ من الاحوال عن امكانه و لا يجتمع الوجوب الذاتي مع الامكان في حال من الاحوال و قوله «فكما ان وجوده لايشوب بعدمٍ و نقصٍ» ينافي قوله «فحضور ذاته تعالى حضور كل شيء» فان حضور ذاته وجوداً كان ام علماً اذا كان حضور كل شيء اتّحد القديم بالممكن و ذلك مستحيل كما سمعتَ و دعوى امكان هذا الاتحاد بل وقوعهُ بناء على ان حقيقة الممكن حدود موهومة كما قال شاعرهم :

و ما النـاسُ فـي التَّمثـالِ الّا كثلجـةٍ
و انـتَ لهـا المـاءُ الـذى هـو نـابِعُ
و لكـن بـذَوْبِ الـثلج يُرْفَـعُ حكمـهُ
و يُوضَـعُ حكـمُ المـاءِ و الامـرُ واقِـعُ

و قال اخر :

كـلُّ مـا فـي الكـون وهـمٌ و خيـالْ
او عكـوسٌ فـي المرايـا او ظِـلال

و امثال ذلك باطلة نَشأتْ من وساوِسِ الشيطان.

و قوله «كيف و هو محقِّق الحقائق و مُشَيِّئُ الاشياء» صحيح و لكنه محقّق الحقائق بفعله بان اخترع لها حقائق و وجوداتٍ لا من شيء و هو جاعل الاشياء بمشيّته كذلك بل لم يكن شيئا الّا بمشيته بان جعل لها شيئيّاتٍ و حقائق بها

كانت اشياءَ و لم يكن تعالى محقِّقا لها بحقيقته و لا مُشَيّئاً لها بشيئيّتِهِ بل بمشيّته جَلَّ اَن يلابسه شيء او يُدَانيهِ شيء اَوْ ينسب شيء منه الى شيء غيره او ينسب شيء من غيره الى شيء منه او يكون بينه او بين شيء منه او بين ما ينسب اليه و بين شيء غيره ربط او نسبة او مقارنة او فصل او وصل و تعالى عن جميع ذلك علوا كبيراً.

و قوله «فذاته احق بالاشياء من الاشياء بانفسها» حقّ و لكن ليس على نحو ما قال و اراد بل على نحو ما نبّه عليه هو سبحانه فى اياٰته مثل السّراج فان الشعلة المرئية احقّ بالاشعة المنبثّة من الاشعّة بانفسها مع ان الشعلة ليسَتْ آيةً للحق تعالى و انّما هى اية للوجه الباقى الذى يتوجّه اليه الاولياء لان الشعلة المرئيّة كما مرّ متعدِداً دُخان قد كلّسته النار الغائبة التى هى آية الرب الخالق بفعلها فانفعل الدخان عن فعل النار بالاستضاءة فهى بمنزلة القائم بالنسبة الى فاعل القيام يعنى ان القائم اسم لفاعل القيام و القائم متقوم من حركة ايجاد القيام التى فعل الفاعل و من القيام الذى هو اثر تلك الحركة فتركب منهما اسم الفاعل و جميع الاشعّة المنبثة متقوّمة بالقائم من جهة ركنيه تقوّمت بركنه الايمن اعنى الحركة تقوّم صدور و بركنه الايسر اعنى الاثر الذى هو القيام تقوّماً ركنِيّاً و ليس بين الاشعة و بين النّار تعلّق و لا ربط و لا شيء من انواع النسب و انّما الارتباط و التعلق و السببيّة بينها و بين فعلِهِ فان كانت النّار وجودها هو نفس وجود الاشعة صح ما يدّعيه لكن النار ليس بينها و بين الاشعةِ تعلّقٌ بوجهٍ الّا ان التعلق لفعلها كذلك ليس بين ذات الله عز و جل و بين الاشياء تعلّق بوجهٍ و انّما التعلق بين فعله و بينها على نحو ما قرّرنا فقد بطل قوله عند مَن صحّ اعتقاده و صَفَى حِسُّهُ و لطُفَ و هذا ظاهر و ما اكثر ما اكرّر هذه المطالب النّفيسة لمن عسى اَنْ يتذكّر.

قوله «فحضور ذاته تعالى حضورُ كُلِّ شيءٍ» يُريْد لَمَّا كان علمه راجعاً الى وجوده يعنى انه صادق عليه كما تقدّم فى بَحْثِ عَيْنيّةِ الصِّفَات و كان وجوده حقيقة واحدة تتعلق بذاتها بكل شيء بحيث يكون حضور ذاته اى وجودها

حضورَ كلِ شيء اى وجود كل شيء لانّ وجود ذاته تمام كلّ شيء كما تقدم كان علمه حقيقةً واحدةً تتعلّق بذاتها بكل شيءٍ بحيث يكون حضور ذاته اى علمها حضور كل شيءٍ اى العلم بكلّ شيءٍ و يلزم من هذا انّ علمه تعالى بذاته هو علمه بمخلوقاته فيلزم من اتّحاد العلم اتِّحادُ المعلوم و العبارة عن هذا اللازم ان مخلوقاته هم ذاته فيلتزم بهذا من غير استنكار و لا استيحاش الّا ان ذلك على جهة الاجمال.

و كلامه بعد هذا ظاهر فى ذلك حيث قال «فما عند الله هى الحقائق المتأصّلة التى نزلت هذه الاشياء منها منزلة الاشباح و الاظلال» فنقول عليه:

اوّلاً اذا اثبت فى ذاته الحقائق المتأصّلة لان العلم بها عين العلم بذاته فالذى جعل بمنزلة الاشباح وَ الاظلال هل هى معلومة له امْ لَا فان كانت معلومة له فكلها عنده لا حقائقها المتأصّلة خاصّة فيتوجّه عليه ان كل ما دخل فى علمه فى ذاته متّحد به سواء كان مثبتاً اَمْ منفِيّاً فَمِمَّا ينتقض عليه دليلُه على قوله بَسيطُ الحقيقةِ كلّ الاَشْياء و غير ذلك و ان كانت غير معلومةٍ له بطل قوله: فكذلك علمه الذى هو حضور ذاته لايشوب بغيبة شيء من الاَشياء، فانه ح يشوب بغيبة نصف الاشياء بل اكثر لان الفروع اكثر من الاصول.

و ثانياً هل يجد تعالى فى علمه الذى هو ذاته ان فى علمه الذى هو ذاته حقائق متأصِّلَة لخلقه ام لا فاِن علم انّ فى علمه و ذاته حقائق غيره فقد علم انّه مركب لان تلك الحَقائق هَلْ هى الذات ليس غيرها شيء ام هناك ذات فيها تلك الحقائق فان لم يكن شيء الّا تلك الحقائق تناقض قوله فى سائر كتبه بان ذاته تعالى غير مجعولةٍ بالذاتِ و ان تلك الحقائق غير مجعولة بالتَّبع و ما بالذات غير ما بالتبع فيلزم التركيب على فرض ان ليس شيء غير تلك الحقائق و ان كان هناك ذات غير تلك الحقائق لزم التركيب او كونه مَحَلّاً لِغيرِه من الحقائقِ المُتَأَصِّلَةِ و من الاشباح و الاظلّةِ و الاعراض و من الامور الثابتة و من الامور المتجدّدة المتقضّيَةِ اذ لايجوز اَن يكون ليس عنده الّا الثابتة المتأصِّلة و ما سواها ليس عنده فيكون غائبا عنه فلايكون العلم صرف حقيقة العلم و ما اعجب ما

يقولون من ان علمه تعالى محيط بكل شيء لايعزب عنه شيء و يحصرون ذلك كله في الاصول و يخرجون هيئاتها و جزئياتها و اشباحها و تفاصيلاتها (تفصيلاتها. خ ل) و ظواهرَها و حدودها و مقاديرها و ما اشبه ذلك عن ذلك العلم المطلق فنحن نعلم ما لايعلم تعالى عن ذلك و الحاصل انّما اذكر هذه الامور بدليل الحكمة و الموعظة الحسنة لا بِدليل المجادلة بالتي هي احسن لأُنَبِّهَك على هذه الهفوات التي كانت عند اكثر الناس هي حقائق العلم و اسراره لم ينكرها من الناس احد الّا محمد و اهل بيته صلى الله عليه و اله واللهِ ما كان بيني و بين المصنف و اتباعه نبوة و لا شيء يكره و انّما حداني على ما كتبتُ إِحْياء دين محمد و اله صلّى الله عليه و اله و ان افتريته فعليّ إِجْرامي و انا بريء مما تجرمون.

قال: «المشعر الثالث – في الاشارة الى صفاته الكمالية. القاعدة المذكورة في عموم تعلّق علمه تعالى بالاشياء مطّردة في سائر صفاته فقدرته مع وحدتها يجب ان يكون قدرة على كل شيءٍ لان قدرته حقيقة القدرة فلو لم تكن متعلقةً بجميع الاشياء لكانت قدرةً على ايجاد شيءٍ دونَ شيءٍ اخر فلم تكن قدرته صرف حقيقة القدرة».

اقول: هذا كالسابق و الكلام عليه كالكلام على السابق الّا انه يرد عليه شيء سبق منّا جوابه و التنبيه عليه و هو ما يقولون بان العلم اعم من القدرة فان من جملة ما يتعلق به العلم ذاته و الامور المستحيلة على زعمهم و لاتتعلق القدرة بذاته و لا بالمحالات و نحن اشرنا الى الجواب فيما تقدّم فراجعه فانّك لاتجده في كتابٍ غير ما كتبناه الّا عادلاً عن الصّواب.

قال: «و كذا الكلام في ارادته و حياته و سمعه و بصره و سائر صفاته الكماليّة فجميع الاشياء من مراتب قدرته و ارادته وَ حياته و غير ذلك و من استصعب عليه ان علمه مثلا مع وحدته علم بكل شيءٍ و كذا قدرته مع وحدتها متعلّقة بكل شيء فذلك لظنّه ان وحدته تعالى و وحدة صفاته الذاتية وحدة عدديّة و انه تعالى واحد بالعدد و ليس الامر كذلك بل هذه ضرب اخر من

الوحدة غير العدديّة و النوعيّة و الجنسيّةِ و الاتّصاليّة و غيرها لايعرفها الّا الراسخون فى العِلم».

اقول: يريد ان الكلام فى سائر الصفات الثبوتية كالكلام في الوجود و فى العلم كما تقدّم من عموم تعلّقه و انّ ذلك اعنى تلك الحقيقة المتعلّقة اَوْلى بمَا تعلّقت به من نفسِهِ و من غيره و ان حضور تلك الحقيقة هى عين حضور ما تعلّقت به كما مَضَى فى الوُجودِ و فى العلم و انت خبير بما اوردنا عليه فيما تقدّم فى هذه الدعوى و بيّنّا بطلان دعواه بدليل الحكمة ليس فيه شىء من دليل المجادلةِ بالّتى هى احسَنُ لِئَلَّايحصل الالتباس فى المُقَدَّماتِ و فى الحمل وَ الاشتباه فى مَعانى المقدّمات بين ما يراد منه المعنى بالمفهوم و بالعكسِ و بين المتأصّل بالمنتزع و غير ذلك و بما قدّمنا ينتقض ما ذكره هنا.

و هنا اشياء يحتاج فى نقضِها على شىء اخر غير ما ذكرناه هناك و ان كنا ذكرناه مفرّقا فى هذا الشرح: و منها قوله «و كذلك الكلام فى ارادته و حياته و سمعه و بصره» فانّ الارادة على رأيه هو و اكثر القوم من المتكلمين و الحكماء المتألهين و الصوفية و غيرهم قديمة و هى ذات الله و هى العلم الخاص بالمصلحة و ليست العلم المطلق و مذهب ائمتنا عليهم السلٰم انها حادثة و ليس لله ارادة قديمة لان الارادة لاتكون الّا و المراد معه و لانه تعالى لم يزل عالما قادراً ثم اراد و لانّ ارادته انما هى احداثه لا غير لانه لايروّى و لايهمّ و لايفكّر و قد روى الصدوق فى توحيده عن الرضا عليه السلٰم انه قال: المشيّة و الارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل مريداً شائياً فليس بموحّدٍ، و محاجّتُه مع سليمان المروزى كما فى التوحيد و عيون اخبار الرضا و الاحتجاج و غيرها ممّا لاتنكر حتى انه عليه السلٰم لم يترك لسليمان حجّة و لا نوع احتمال و لا شك ان كلّ من له ادنى عقل يحكم بحدوثها من جهتَيْن: الاولى انّ الله سبحانه قال فى كتابه سنريهم اياتنا فى الآفاق و فى انفسهم حتى يتبيّن لهم انه الحق، و قال الصادق عليه السلٰم العبوديّة جوهرة كنهها الربوبيّة فما فُقِد فى العبوديّة وجد فى الربوبيّة و ما خفى فى الربوبيّة اصيب فى العبوديّة الحديث، و قال الرضا

عليه السلٰم: قد علم اولو الالباب ان الاستدلال على ما هناك لايعلم الّا بما هاهُنَا ه، و فى الابيات المنسوبة الى امير المؤمنين عليه السلٰم:

وانت الكتاب المبينُ الذى باحْرُفِه يظهر المُضْمَرُ

اتحسبُ انّك جِرْمٌ صغير وفيك انطوَى العالم الاكبرُ

و غير ذلك ممّا يدل على ان دليلَ هذه و امثالها يوجد فى الانسان و الذى تجد فى نفسك ان ارادتك حادثة فانّك قد تريد فتوجد ارادتك و قد لاتريد فتنفى ارادتك و لو كانَتْ هى ذاتك لماامكن نفيها مع وجود ذاتِك و لو اعتباراً لانك لو اعتبرتَ نفى شيءٍ ممّا هو انت لم تقدر الّا بملاحظة المغايرة و لو اعتباراً و تصوّراً اَوْ اعتبار حيثيّةٍ و كل ذلك لايتصوّر فى حق القديم تعالى مع انّك تقول لم يُرِدِ اللهُ قال تعالى اولٓئك الذين لم يرد الله ان يطهّر قلوبهم و قال تعالى يريد الله بكم اليسر و لايريد بكم العسر فكيف تكون هى ذاته و هى تنفى و تُثبَت و لايصح ان يقال انّ هذه ارادة الافعال و هى لا شك حادثة و نحن انما نريد و نعنى بالقديمة التى هى ذاته الارادة القديمة لانا نقول انتم تتكلمون بما تفهمون و تعقلون ام بما لاتفهمون و لاتعقلون فان كان بما لاتفهمون و لاتعقلون فامسكوا فانّ العاقل لايتكلم فيما لايعقل على انّكم كيف تصفون ما لاتفهمونه و تحكمون على ما لاتعقلونه و ان كان بما تفهمون فالارادة انما هى طلب الفعل او نفس الفعل لانها ميل الذات الى جهة مطلوبها فاذا فرضتم ان الارادة قديمة فما معنى اراد الله ذاته فكما انك تقول علم ذاته و سمع ذاته فما معنى اراد ذاته اراد يعنى احبّ نفسه او اراد ان يكون هو اياه او يكون سميعاً و بصيراً و عليما فكان ما اراد بارادته ام اراد ما لم يدخل فى قدرته ام اراد ما كان و اذا فرضتم ان الارادة فى الازل تتعلق بما فى الحدوث كالعلم فان كان الميل هو التعلق الحادث بحدوث المتعلّق فذلك حادث و ان كان الميل فى الازل و التعلق و المتعلق فى الحدوث قلنا هل الميل حالة غير حالة عدم الميل ام هى هى فعلى الاوّل تختلف احواله و المختلف الاحوال حادث و على الثانى يلزم انكم تقولون بما لاتعقلون، و الجهة

الثانية انكم لاتعرفون الازل و لم تدركوه و لم تروه و لاصعِدتم اليه فترون ما ثَـمَّ و لانزل اليكم فتشاهدون ما جاءَكم به و لم يأتكم منه خطاب و لا كتاب و لا رسول يخبركم بما تدّعون و انّما جاء كم منه رسول صادق صلّى الله عليه و اله يخبركم عنه انه ليس هو ارادة و لا له ارادة قديمة هى ذاته ام غيرها بل ارادته هى عَين فعله بلا مغايرة و لذا قال الصادق عليه السلٰم: امّا الارادة من الخلق الضّمير و ما يبدو لهم من الفعل بعد ذلك و امّا ارادة اللهِ فاحداثه لا غير لانّه لايروّى و لايهمّ و لايفكّر و قال الرضا عليه السلٰم: المشية و الارادة و الابداع اسماؤها ثلاثة و معناها واحدٌ، و لمّا قال سليمان المروزى انها هى العلم قال عليه السلٰم: المشيّة ليست كالعلم فانك تقول افعل ان شاء الله و لاتقول افعل ذلك اِنْ عَلِم اللهُ و من قال بخلاف هذا فهو قائل بما لايعقل او مفترٍ على اللهِ، هذا بدليل الحكمة.

و امّا بدليل المجاهدة (المجادلة. خل) فقال مدّعى قدم الارادة و المشية لوجهين:

الاوّل انها لو كانت حادثة لكانت محدثة بارادةٍ غيرِها و تلك الارادة ان كانت حادثة كانت حادثة بارادة (اخرى. خل) و يلزم التّسلسل فيجب ان تكون قديمة.

و الثانى انها صفة و الصفة لاتقوم بنفسها و لا بغير موصوفها فلو كانت حادثة كان تعالى محلاًّ للحوادث و هو باطل فيجب ان تكون قديمة.

و الجواب عن الاول ما ذكره عليه السلٰم قال: ان الله تعالى خلق المشية بنفسها ثم خلق الخلق بالمشيّة، فاذا كانت محدثة بنفسها كما هو شأن كلّ فعلٍ من عالم الغيب كالنية فانّها محدثة بنفسها لا بنيّة اخرى او الشهادة كالحركات الظاهرة فانها محدثة بنفسها لا بحركة اخرى فلايلزم التسلسل و هذا ظاهر.

و الجواب عن الثانى امّا عن كونها صفةً و الصفة لاتقوم بنفسها فغير مسلم فان كلّ شىء من الخلق فهو صفة فعله تعالى و جميع الجواهر قايئمة (قائمة ظ) بانفُسِها اذ كلّ معلولٍ جوهرى فهو قائم بنفسه و هو صفة علّته لانه من الفعل

كالمصدر المؤكّد من الفعل فى قولك ضَرَب ضرْباً **و امّا ان الصفة لَاتقوم بغير موصوفها فغير مسلّم** فانّ كلّ صفةٍ قائمة بموصوفها قيام صدور فهى قائمة بغير موصوفها فالاشعة صفة السّراج و نور الشمس و القمر و هى قائمة بالجدار و الكلام صفة المتكلم و هو قائم بالهواء و الارادة من هذا النوع و هذا ظاهر فانه تعالى اقامها بنفسها و اقام الاشياء قيام صدورٍ بها و قياماً ركنيّا بنفسه اى بمادته **وامّا انه لو كانت حادثة كان محلّا للحوادث** فهو حق و لكنه تعالى ايضا كما لايجوز ان يكون محلّا للحوادث لايجوز ان يكون مَحَلّاً لِلْقدماءِ **فان قلتَ يجوز في القديم لانها ذاته قلتُ** لو كانت ذاته جاز لكنها غيره لكون مفهومها معلوما مدركا لانه ميل الذات و الذات لاتكون ميلاً لِنفسها و الّا لزم التغاير و التعدد و ان **قلتَ** انها غير مدركة **قلنا لك** فلم سمَّيته بما لم تدركه و لم يسمّ نفسه به **فان قلتَ** قد سمّى نفسه بكونه مريداً **قلنا** انّما سمّى نفسه بكونه فاعلاً بها كما قال تعالى **انّما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون** و ارادته هى امره المعبّر عنه بكُنْ و يأتى ان شاء اللهُ بيان هذه الاية و رفع ما يتوهم فيها من الاشكال.

و اما حياته تعالى و سمعه و بصره فكما قلنا فى العلم لانّها هى الذات بلا مغايرة فاذا اردتَ بالحيوٰة ما تفهمه من معنى الحيوٰة فهو معنى محدث من معانى افعاله لانّك لاتدرك الّا الحادث و هو الموجود فى الحيوانات اعنى التحرّك بالارادة و على **قول المصنف** تكون ذات الله سبحانه القديمة عين حياتها التى هى الله سبحانه عين حياة الفرس و الكلب التى هى التحرك بالارادة و سمع الله الذى هو الله سبحانه هو عين سمع الحيوان الذى هو ادراك صوت قرع طبل الاذن و البصر الذى هو ذات الله القديمة هو عين بصر الحيوان الذى هو ادراك صورة المرئى المنطبِعة فى الجليديّة تعالى الله عما يقول الظالمون علوّاً كبيراً و كيف لاتستصعب على من عرف الله هذه الدعاوى الباطلة لاستحالتها لا لظنّه انّ الوحدة التى يدّعونها وحدة عدديّة حيث جعلوا وجوده تعالى عين وجود الاشياء و علمه بذاته عين علمه بها و كذا حياته عين حياتها الخ (الى اخر. خل) ما قالوا او وحدة نوعيّة او جنسية او غيرها و كيف يكون الاستصعاب من جهة

توهمه فى الوحدة و هم يصرّحون بها فى تمثيلاتِهم فيقولون كالبحر و الامواج فانّ وحدة البحر تطوى كثرة الامواج و كالصوت و الحروف و كالمداد و الحروف المكتُوبة و كالشجرة و الاغصان و الورق و كالماء و الثلج و كالثوب وَ الالوان المختلفة عليه و غير ذلك من تمثيلاتهم المصرّحة بدعواهم.

و قوله «لا يعرفها الّا الراسخون فى العلم» يكون معناه عند من عرف الله لايعرف كلمة الكفر فى دعوى الاسلام الّا الراسخون فى الجهل بالله اعنى علم التصوف فاعلم هداك الله ان هذه الوحدة التى يدّعيها فى قوله انّ وجوده تعالى عين وجودات الاشياء و حضور ذاته فى العلم عين حضور الاشياء و حياته عين حيوٰة الاشياء و انها لايعرفها الا الراسخون فى العلم، اظهر من نارٍ على علمٍ و انّما يبعّدونها بالعبارات المختلفة فتارة يقولون الاشياء شؤون ذاته و تارة اطوارُ ذاته او ظهوراته او صور له يلبس منها ما شاء و يخلع ما شاء او الوانه و اعراضه يقول شاعرهم:

كلّ ما فى عوالمى من جمادٍ
و نباتٍ و ذاتِ روحٍ معارِ
صُوَرٌ لى خلعتُها فاذا ما
زِلتُها لاازولُ و هى جوارى
انا كالثوب ان تلوّنتُ يوماً
باحمرارٍ و تارة باصفرارِ

الخ، و تقدّم قوله:

و ما الناس فى التمثالِ الّا كثلجةٍ
و انت لها الماء الذى هو نابعُ

ولكـــن بـــذوب الــثلج يرفـــع حكمـــهُ
و يوضـــع حكـــمُ المـــاءِ و الامـــرُ واقـــعُ

و امثال ذلك ، فكيف مثل هـذا لايعرفـه الّا الراسـخون فـى العِلـم و هـو يقـول ان وجوده عين وجـود الاشياء فـاِنْ ارادَ اَنَّ وجـودات الْاَشياءِ حِصَصٌ مـن الـذات تميّزت من الذات بمشخِّصاتٍ لحِقَت الحِصص لنفسها لا للذات فذلك كوحـدة الشجرةِ وَ بَساطتها فانّهـا قـد طـوت كثـرة الغصـون و الـورق عنـد لحـاظِ وحـدة الشجرة و انْ اَراد ان وجودات الاشياءِ ظُهُورَاتُ الذات فهى تجلّيَاتُها و التجلّيات اشراقاتٌ منفصلة من الذات قائمـة بهـا قيامَ صـدورٍ و هـذه لـيس وجـود الـذات وجودها لانها آثارٌ فعليّة صدرت بفعل الذات و ليسـت هـى الـذات كمـا ذكرنـا سَابقاً .

و قد قال الملا احمد بن محمد بن ابراهيم اليزدى فـى حاشيته علـى هـذا الكتاب فى الاشارة الى بيان هذا المعنى الذى يشير اليه المصنف : بل المـراد انّ الواحد كما كان مبدأ لجميع مراتب الاعداد بمعنى ان ليس شىء منها الّا الواحد المكرر فلايوجد فى مرتبةٍ منها شىء سوى الواحد نعم انه قـد تكـرّر فيهـا و مع هذا لايمكن ان يقال انّ شيئاً منها هـو الواحـد كـذلك البـارئ تعـالى شأنه اصْـل جميع الاشياء و جميعها واحدةٌ فى هـذا المعنـى و هـو تعـالى مقوّم لهـا بـالمعنى المذكور آنِفاً مع انه لايمكن ان يقال انها من حيث هى كذلك عينه تعالى و لا هو عينها انتهى ، يشير بعدم الصدق من هذه الحَيْثيـة الـى مـا اشـرتُ اَلَيْـهِ فـى قَـوْلى بمشخِّصَاتٍ لَحِقَتْ لنفسها لا لِلذّاتِ ، ثم قال : وَ لَايُنَافى كلّاً منهما مـا قصـد نفيـه ها هنا كما يظهر لك الآن من بيانه انتهى ، و اعلم ان تنظيره يخالف مقصوده لان مقصوده انّ العشرة تكرّرَ فيها الواحد بذاتِهِ ليطابق اعتقاده و اعتقاد المصنف منْ اَنَّ وجود الحقِّ عـين وجـودات الاشـياء و لـذا قـال لـيْس شـىء منهـا الّا الواحـد المكرّر فلايوجد فى مرتبةٍ منها شىء سوى الواحِدِ و حقيقة المنظّر بهِ انّ العشرة اذا فرض انّها مؤلفة من تكرّر الواحد كان المتكرّر امثال الواحـدِ لا ذات الواحـد

اذِ الواحد لايتكرّر فاذا قلتَ انّ مراده فى ذاتِ الواجب مع الحادثات مَا يراد من الواحد مع العشرة كان معناه انّ وجودات الاشياء ظهورات الواجب و شؤونه لا نفس وجوده، و قوله: و مع هذا، الى قوله: مع انه لايمكن ان يقال انها من حيث هى كذلك عينه تعالى و لا هو عينها، ينافى ما اراد من قوله: و هو تعالى مقوم لها، لانه اراد بل صرّح كما فى تمثيله بالواحد فى العدد انّها عبارة عن تكرّره فى مراتب ظهورها فان اراد هذا المعنى فمعنى كونه مقوِّما لها انّه عينها و هى عينه كما ذكر مميت الدين بن عربى فى شعره فى كتابه الفصوص:

فلـولاه و لولانـا	لما كـان الـذى كانـا
فانّـا اعبـدٌ حقّـا	و انّـا الله مولانـا
و انّـا عينـه فـاعلم	اذا مـا قيـل انسـانًا
فلاتحجـب بانسـانٍ	فقـد اعطـاك برهانـا
فكـن حقّـا و كـن خلقـاً	تكـن باللـهِ رحمانَـا

الخ، فان اراد هذا المعنى فينبغى ان يقول انه باعتبار التكرر فى المراتب فهو غيرها و هى غيره و باعتبار انها انما هى تكرره فهى عينه و هو عينها و ظاهر عبارته انه اراد هذا المعنى بدليل قوله: من حيث هى.

و ان اراد به المغايرة الحقيقيّة وجب ان يراد بالتكرر التّكرّر بالظهورات لا بالذات و هذا و ان كان ايضا باطلا من جهة انهم يريدون ظهوراته بذاته لا بافعاله و مفاعيله و لو اراد هذا لكان حقّا لكنهم مايريدون الّا اتّباع الباطل و لهذا قلنا انه لايريد الّا المعنى الاول و امّا المعنى الثانى فلايريده على الظاهر و ان كان ايضا باطل (باطلا. خل) و لهذا قال: و لاينافى كلّا منهما ما قصد نفيه، اى لاينافى كونه تعالى مقوّما لها بمعنى انها ليست الّا تكرره انه غيرها و انّها غيره و لاينافى كونها عبارة عن تكرّره انها غيره و انه غيرها لكنى اقول انّه ينافيه لان الحيثيّة فرقوا بها ان كانت شيئا فهى منها و هى تكرّره و ان لم تكن شيئا فلا فارق

فتثبّتْ بالتمسّك بمذهب مَن تعتقد (يعتقد . خ ل) ان الحق معهم و فيهم و بهم .

قال : «المشعر الرابع – فى الاشارة الى كلامه و كتابه . كلامه تعالى ليس كما قالته الاشاعرة من انه صفة نفسيّة هى معانٍ قائمةٌ بذاته لاستحالة كونه محلّا لغيره و ليس ايضا عبارة عن خلق اصواتٍ و حروفٍ دالّة و الّا لكان كل كلام كلام الله و ايضا امره و قوله سابق على كل كائن كما قال انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون» .

اقول : اشار بقوله «الى كلامه و كتابه» الى الفرق بينهما بقرينة العطف الذى يقتضى المغايرة و اراد التفسير على خلاف الاصل و سيذكر المصنّف الفرق ثم قال الكلام فى الحقيقة ليس كما قالته الاشاعرة ابوالحسن على بن اسمٰعيل بن بشر الاشعرى و اصحابه تبعاً لمحمد بن عبدالوهاب القَطّان فانّهم ذهبوا الى ان كلام الله صفة لذاتِ الله نفسانية و هو عبارة عن معانٍ قائمة بذاته او صورها القائمة بذاته كما قال الشاعر :

ان الكلام لفى الفؤاد و انما

جُعِل اللسان على الفؤاد دليلَا

قال المصنف فى ردّ كلامهم «لاستحالة كونه محلّاً لغيره» و هذا التعليل حقّ لنا بمعنى ان تلك المعانى او الصور معانى الخلق وَ صورهم و يستحيل فى حقه تعالى ان يكون محلّاً لغيره و لكن هذا التعليل يرجع ردّاً عليه بعين ما هو ردّ على الاشاعرة لان اثباته للحقائق المتأصّلة فى ذاته التى يسمونها بالاعيان الثابتة يلزم منه ان يكون محلّاً لغيره او انّها هى هو و عندى ايضا ان كونه هى ايّاه ليس بمخرج له عن كونه محلّا لغيره ، و ليس كما قالته المعتزلة و عناهم بقوله «و ليس ايضا عبارة عن خلق اصوات و حروفٍ دالةٍ» و يريد انه عبارة عن اصواتٍ و حروفٍ مخلوقةٍ لان الكلام ليس هو خلق الاصوات لان خلق الاصوات هو التكلم و الكلام عبارة عن اصواتٍ مخلوقة «و الّا لكان كل كلام كلام الله» ، اقول انّه ردّ كلام المعتزلة بوجهين الاوّل هذا الالزامى و هو قوله «و الّا لكان

كلّ كلام كلام الله» و هو غير لازم عند المعتزلة لان هذا مبني على انه لا مؤثر في الوجود الّا الله و المعتزلة لا يسلّمونه و انما تسلّمه الاشاعرة و الثاني قوله «و ايضاً امره و قوله سابق على كل كائنٍ كما قال **انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون**» فاذا كان الامر و القول من الكائنات لزم ان يسبقه امر و قول كما هو ظاهر من قوله تعالى فننقل الكلَام الَى هذا السّابق فيكون مسبوقاً بامرٍ و قولٍ و هكذا فيدور او يتسلسل فاذا امتنع ان يكون الكلام كما قاله الاشاعرة و لا كما قاله المعتزلة وجب ان يكون له معنى اخر يحمل عليه، هذا معنى كلام المصنف و قد بيّنا لك بطلان الوجه الاوّل و هذا الوجه اعني الثاني ابعد مِن الصواب لان هذا الوجه اعني الثاني **ان** اراد به الاستدلال عليهم بظاهر اللفظ فليس مما يناسب من مثله مع ما يشير به في جميع كلماته انّ جميع ما يورد من المواهب و الاسرار التي لا يقف عليها الّا الاقلون الراسخون في العلم **و ان** اراد به الحقيقة فهو غلط فاحش و ذلك لان الامر و القول هو المعبّر عنه بكن و هو الفعل و لا يريد الكلام و ليس هذا مراد المعتزلة لان المراد عندهم هو الالفاظ و اذا اطلق الكلام انما يراد منه الالفاظ لانه هو المتعارف عند عامة المكلّفين و قد قالوا عليهم السلٰم **انّا لا نخاطب الناس الّا بما يعرفون** ه، و الاية الشريفة يراد فيها من الامر و القول خصوص الفعل و لذا قال الصادق عليه السلٰم: **لا كاف و لا نون و انما اراد فكان او كما قال**،[1] و اعلم انّك اذا جريت على ظاهر الآية من كون الارادة غير الامر و غير الفعل لظاهر الشّرط قلنا لك انّ ظاهر الشّرط توقف الارادة عليه فانّه اذا لم يرد لم يقل كن فاذا اراد قال كن و هذا ظاهر في توقّف وجودها على العزم على الفعل و الميل اليه كتوقّف القول فهي مقارنة و مشروطة الوجود و المقارن لغيره و مشروط الوجود حادث و كلّ حادث متوقّف على قوله كن فيلزم إمّا ان تكون الارادة عبارة عن الفعل المعبّر عنه بكن او حادثة به **و الاوّل** هو مذهب اهل الحقّ عليهم السلام كما مرّتِ الاشارة اليه و

---

[1] (من هنا الى قوله (اع) بعد سطور «و كلام المعتزلة و الاشاعرة» ساقط من النسخة الخطية المصححة فنقل من النسخة الطبعية)

الثّانى يلزمه منه ما فرّ عنه فارادته تعالى عين فعله و لو كانت هى علمه لماصحّ الشّرط فلايقال انّما امره اذا علم الشىء (علم شيئا . خ ل) ان يقول له كن فيكون لانّ العلم لايكون مشروطاً بخلاف الارادة و وقوعها بعد اذا دالّ على استقبال وجودها فافهم.

و كلام المعتزلة و الاشاعرة فى معنى كلام الله لغةً و المصنّف اراد من الكلام غير ما اراد الفريقان و هو طور اخر و هو و ان كان فى الجملة صحيح فى نفس معناه لكنه لايصح على اطلاقه لان ظاهر كلامه ان كلام الله محصور فيما قال فيرد عليه ما يرد عليهم لانه اذا اراد بالكلام ما وضع هذا اللفظ بازائه فى اصل اللغة الحقّة التى هى كلام الله و كلام اوليائه عليهم السلٰم فكل شىء كلام الله يعنى جميع افراد الانسان و الحيوانات و النباتات و المعادن و العناصر و الجواهر و الاعراض و الحركات و السكنات و الحاصل جميع ما احاط به علم الله الامكانى و الكونى مما تعلمون و مما لاتعلمون و منه ما ذكره المعتزلة كلام الله و افراده كلمات الله و هذا معنى غير ما ذكره المعتزلة فهو يتكلم عليهم بما لايريدون لانهم يريدون به ما خوطبوا به من لغة العرب و معناه وجه من سبعين وجهاً من اللغة الحقّة الاصليّة.و المصنف ردّ عليهم بمقتضى وجه آخر من السبعين غير ما هم بصدده و اين هذا من هذا و ان اراد به ما وضع اللفظ بازائه فى لغة العرب المعروفة فكلام المعتزلة متّجه و امّا كلام الاشاعرة على مقتضى اللغة الحقّة فلايسمى كلاما حقّا و انّما يسمى كلاماً باطلاً و معنى قولى هذا انهم ذهبوا الى انّ هناك شيئا فى نفس الواجب تعالى مغايراً لذاته و هذا باطل فلايقال له كلام فى الحق و انّما يقال له كلام فى الباطل اى فى كتاب الفجار فان كل ما يرد على الاوهام من الامور الباطلة فهى ظل من الثرى و مما تحت الثرى كما لو اعتقد او توهّم تعدّد الالهة او تركيب الواجب او كونه معلولاً لما قبله او ان له ولداً او انّ له صاحبة و امثال ذلك من الامور الباطلة فانّها مثبتَةٌ فى الالواح الباطلة المعبّر عنها بسجّين و كتابِ الفجار و بالثرى و ما تحتَ الثرى و بالجهل الكلّى و امثال ذلك و اذا ذهب وهم شخص الى شىء منها بنجوى الشيطان انزل الله

سبحانه صورة ذلك من ذلك الكتاب الى وهم ذلك الشخص بمقتضى عمله و استعداده و طلبه لذلك من الوهّاب بقابليته السُّوءیٰ و هو ظل ما فی کتاب الفجار سجين و ما اشبهه من الالواح الباطلة فهو فی اللغة الحقّة کلام فی اللوح الباطل فلايسمى كلاما فی الحق و انما يسمى كلاماً مع انه باطل لانه انزله الله بمقتضى قابليّته السوءى و انّما خلق تلك الالواح التى ليس فيها الّا الباطل للذى اراد من الدلالة عليه ان كل ما سواه فله ضدّ و جميع ما فی الحق فله ضد فی الباطل لان المخلوق لايقدر على ان يتقوم بسيطاً محضاً لما قلنا من انّه لا بد له من اعتبار من ربّه و اعتبار من نفسه و لتعلم بذلك انه تعالى انّما ضادّ بين الاشياء لِيُعْلَم الّا ضدّ له فقول الاشاعرة على مراد المصنف و على ما اشرنا اليه من اللغة الحقّة التى هى كلامُ الله و كلامُ اوليائِه ليس كلاماً الّا اذا اريد به ما فی كتاب الفجار سجّين بخلاف كلام المعْتزلة فانه كلام على اللغة الحقة و على لغة العرب التى هى وجه واحد من سبعين وجهاً هى اللغة الحقّة فَرَدُّهُ مردود و ان كان ما اراد من معنى الكلام صحيحا و لكنه نوع من انواع الكلام لاينحصر فيه.

قال: «بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات و انزال ايات محكمات و اخر متشابهات فی كسوة الفاظٍ و عبارات قال و كلمته القاها الى مريم و روح منه و فی الحديث اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق و الكلام النازل من عند الله هو كلام و كتاب من وجهين و الكلام لكونه من عالم الامر غير الكتاب لكونه من عالم الخلق و المتكلم مَن قام به الكلام قيام الموجود بالموجد و الكاتب مَن اوجد الكلام يعنى الكتاب و لكل منها منازلُ و مراتب و كل متكلم كاتب بوجه و كل كاتب متكلم بوجه».

اقول: قوله «بل هو» اى الكلام «عبارة عن انشاء كلمات تامات» فيه اشعار بانحصار الكلام فی هذه المعانی و قد بيّنّا لك ان الحصر فيها ليس بصحيح و قول الله سبحانه و علم آدم الاسمآء كلها ثم عرضهم اى المسمّيات على الملآئكة فقال انبئونى باسمآء هٰؤلآء صريح بان الله هو خالق الاسماء و واضعها على مسمّياتها فاخبرنى اىّ الكلمات المسميات ام الاسماء ام هما معاً و هل الاسماء

صفات المسميات المعنويّة ام اللفظية فان كنت ممن يفهم اللحن كما فى قول الصادق عليه السلام على ما رواه الكشي: انا لانعدّ الرجل من شيعتنا فقيها حتى يلحن له و يعرف اللحن ه، و ممّن يؤمن بالله و كلماته كما فى قوله قل الله خالق كل شيء و هو الواحد القهّار تعرف ان الكلمات فى اصل اللغة اعنى اللغة الحقّة هى المسميات مثلاً كجرم الشمس اعنى الكوكب النّهارى الّذى ينسخ وجودُهُ وجُودَ اللّيل فانّها من المسميات و هى الاسماء المعنويّة كنور الشمس فانّه اسم معنوى و هى ايضاً اللفظية كلفظ الشمس فانه اسم لفظى و الثلاثة مما اَنْشَأَ الله تعالى و كل منها كلمة تامّة فى مقامها بنسبة رتبتها من الوجود فيدخل فى المسميات جرم الشمس بالاصالة و نور الشمس بالعرض و يدخل فى الاسماء نور الشمس فى المعنى و لفظ الشمس فى اللفظ و كما يصدق الاسم عَلَى ما يدعى حصر الكلام فيه من الذوات و المعانى يصدق ايضا على الالفاظ فيكون ردّه على المعتزلة على غير ما ينبغى و لو ردّ عليهم بنقض حصرهم الكلام فى الالفاظ لاتّجَهَ كلامُه.

و قوله «و انزال ايات محكمات» الخ، عطف على قوله «انشاء كلمات تامّات» و العطف يقتضى المغايرة فلايكون تفسيراً للمعطوف عليه بل المراد انه تعالى انشأ كلماتٍ تامّات هى الذّوات و الموصوفات و انزل منها صفاتها و اسماءها لان الاسماء معنوية كانت ام لفظيّة صفات لتلك الموصوفات و اعراض لتلك الذوات و كانت الاسماء قبل انزالها لازمة لمباديها من المسمّيات حتى عرض لها القوابل ففصلها من مباديها و اقامها بها قيام صدور مثل الصورة التى فى المرآة فانّها قبل انزالها فى المرآة لازمةٌ لصورة الشخص المقابل فلمّا عرضت القابلة لها اعنى المرآة فصلها منها و اقامها بذلك المبدأ اعنى به صورة الشاخص اللازمة قيام صدور و اراد بانشاءِ كلمات التكلّم بها و الكلمات التامات العقول فانّها كلمات منشَآتٌ كما ذكر فى كتاب اسرار الايات قال: و امّا الكلمات التامّات فهى الهويّات الفعليّة النوريّة التى وجودُها عين الشعور و الاشعار و العلم و الاعلام انتهى، و كلامه له وجه ان لم يرد حصر الكلمات

التامات فى الذوات العقلية و الّا فلا لان من الكلمات التامات العاقلون بل هم الكلمات الكاملات اذِ العاقل اتمّ من العقل و ايضاً فى قوله الهويات الفعلية ما ينافى المذهب و ما قام عليه الدليل من ان كلّ ممكن محتاج فى بقائه و تحقّقه الى المدد و انه لايستغنى عن المدد طرفة عين و الّا لاستغنى ابداً و لايمدّ لبقائه و تحقّقه الّا بما لم يأته و لم يصل اليه او وصل اليه ثم خرج عنه و اعيد اليه نازلاً بعد ان صعِد عنه و هو يريد بالفعلية الغير المنتظرة لشىء بل جفّ فى حقّها القلم فكان كل ما لها و اليها بالفعل فهى كاملة لذاتها او مستكملة غير منتظرة لمدد و لقد لوّح الى ما يفيد هذا المعنى فيما ذكره اوّل الكتاب فى قوله ان العقل و ما فوقه كل الاشياءِ فقد جعل العقل و الذى فوقه هو البارئ تعالى كلّ الاشياء لكونهما بسيطى الحقيقة و انت خبير بان كلما سوى الله تعالى فهو محتاج الى مدده و كل ممكن فهو زوج تركيبى فليست العقول بسيطة و لا مستغنية.

و قوله: فوجودها عين الشعور و الاشعار الخ، اذا اريد بوجودها نور الله اى كونه غير ناظرٍ الى ما سوى الله فانه ح يقظةٌ و امّا اذا اعتبر كونه ناظراً الى نفسه او الى غير الله فانه ح لا شعور فيه و الى ذلك الاشارة بتأويل قوله و تحسبهم ايقاظاً وَ هُمْ رُقُودٌ، نعمْ العقل تنامُ عينه و لاينام قلبه و شعوره بنفسه بالله سبحانه بامره المفعولى اَعْنى الحقيقة المحمديّة و اشعارهُ لما دُونه باللهِ بواسطةِ اَمرِهِ و كذلك عِلْمُه و اِعْلَامُهُ و مراده هنا ممّا ذكر او المراد لنا مما ذكر ان انشاءه تعالى تكلّمه و كلامه مفعولاته فى كلّ رتبة من مراتب الاكوان و مجعولاته كتابه بمعنى انّ كلامه مفعولاته العقلية و النفسيّة باعتبار كونها منشأة و باعتبار تمايز افرادها بمشخّصات هندسيّة هى كتابه لانّه الالف المبسوط كما قال عز و جل و كتاب مسطور فى رقّ منشور و مفعولاته اللّفظيّة التى يعبّر عنها ترجمانه اى يعبّر عن صورها النفسانية حاكياً لترتيبهَا مع مدلولاتها بلسانه من غير تغيير و لا تبديل و لا تقديم و لا تأخير و مفعولاته الرقميّة التى تنقش فى الاوراق بصور ما نقشت فى الالواح فكلامه تعالى صادق على المراتب الاربع باعتبار كونها منشأةً و بمعنى انّ ما انشأه منها اذا وضعه فيما يتقوّم فيه من مكان و وقتٍ و جهة و

رتبة اقتضى تفاوتها بسط تلك المنشآتِ كلّ فى وقته و مكانه و جهته و رتبته بمعونة كمّه و كيفه فكان الجامع لما انتشر منها و انبثّ كتابه تعالى و هو فى الصور الجوهريّة و هى النفوس و فى جوهر الهباء و فى المثال و فى الاجسام بجميع مراتبهاو امّا فى العقول فهى و ان كانت متمايزةً تمايزاً معنويّا بحيث يتميّز فى العقل معنى الخاتم عن معنى البيت فى التعقّل بمميّزات مَعْنَويّة بحيث لايشتبه احدهما بالاخر الّا انّها فى الظاهر لم يكن تمايزها بالصّورة فاطلق عليها البساطة فلايقال لها كتاب لعدم الانتشار فيها و الانبساط فهى كلامه بخلاف ما دونها من النفوس و ما تحتهاو امّا الارواح فلها اعتبارانِ فلذا يطلق عليها النفوس تارة و تارة العقول و حيْث اثبتنا لها صوراً كهيئة ورق الآس فانّها بمنزلة المُضَغِ فى تخلّقِ الانسان و قد قال تعالى ثم من مضغةٍ مخلّقةٍ دلّ على رجحان الحاقها بالنفوس فتكون كتاباًو لمّا كان اكثر استعمال الجعل فى اللوازم و التوابع حسن ان نقول كلامه مفعولاته و كتابه مجعولاتهو المصنف عبّر عن الجعل بالانزال لمناسبة الايات و لا بأس به و هذا و ان كان اظهر من تعبيرنا فى الظاهر لكن تعبيرنا اقرب للتعبير عن حقيقة الامر لان الانزال جعل فى الحقيقة و اليه الاشارة بقوله تعالىو كذلك اوحينا اليك روحاً من امرِنا ماكنتَ تدرى ما الكتاب و لا الايمان و لكن جعلناه نوراً نهدى به من نشآء الاية ، و ذلك لان النور الذى اوحى الله سبحانه الى نبيه صلى الله عليه و اله كان روحا و هو ملك و هو خلق اعظم من الملائكة اعنى روح القدس المسمّى بعقل الكلّ و جعله تعالى نوراً اى قرآنا و ان شئت قلتَ انزله قرآناً و المعنى واحد اذا اردت بالانزال الجعل و الّا لم يصح على ظاهر الانزال بمعنى انّه حَطّه من عالٍ الى سافلٍ بل كانزال الملك الامين على اقرارات المؤمنين بالولاية الى الارض حجراً اعنى الحجر الاسود فافهم الاشارة.

و قوله «و انزال آياتٍ» يشير به الى ان افراد ذلك المجموع المبسوط المنتشر المسمّى بالكتاب هى آياتهو لعلّ المناسب ان يقال المجموع كلّه كتاب و انواعه سُوَرُه و اصنافه اياته و اشخاصه كلماته و لا مزيّة فى الاطناب فى هذه

المعانی لانی لستُ بصددِ شیءٍ غیر تصحیح الاعتقاد و اذا ذکرتُ غیر ما یتعلّق بذلك فانّما هو استطرادٌ او تنبیه علی مزیّة یتوقّف علیها بعض تصحیح الاعتقاد و کثرة رَدّی علی المصنّف لیس لانّ بینی و بینه نَبْوة او حَسَد او عداوة و انما ارید بیان الحق و هدایة مَن یطلب الرشاد و ان الله سبحانه یعلم ما فی ضمیری و یطّلع علی قصدی و هو سائلی عن ذلك.

و قوله «محکمات و اُخَرُ متشابهات» فالذوات المحکمات ذوات المؤمنین الممتحنین و اتباعهم و هو الذوات المطهّرات کالمعصومین علیهم السلٰم و ما یلحق بهم ممّا کثر خیره من اتباعهم و هذا المحکم فی کلٍّ بحسبه من الروح الکلیة و النفس الکلیة الی التراب الصالح الطیّب و المتشابه من النفس الامّارة الکلیة الی التراب المالح و الارض السّبخة.

و قوله «فی کسوة الفاظٍ» الخ، قد تقدّم ما یکفی لبیانه فانا قد ذکرنا ان الالفاظ و العبارات من الکلام و من الکتاب کلّ فی رتبته فلاینحصر الکلام و الکتاب فیما ذکره.

و استشهاده بقوله «و کلمته القاها الی مریم و روح منه» علی الحصر ینفیه قوله تعالی ربّ ارجعونی لعلّی اعمل صالحاً فیما ترکتُ کلا انها کلمة هو قآئلها و ما فی قوله تعالی فتلقی آدم من ربّه کلمات.

«و فی الحدیث اعُوذُ بکلمات الله التاماتِ کلّها من شرّ ما خلق» قد ورد فیه بانّها رجال و بانّها اَلْفاظٌ لما قدّمنا من تساوی الکل فی کونها صنعه فما لم یتمایز بالمشخصات الشّخصیة سواء فی الانواع او الاصناف او الاشخاص فهو کلام علَی اصطلاحه و ما کان کذلك فهو کتاب.

و قوله «و الکلام النازل من عند اللهِ هو کلام و کتاب من وجهین» هو ما اشرنا لك الیه فانه بلحاظ البساطة او البساطة کلام وَ بلحاظ التّعدّد او الانبساط کتاب و الکسوة کما قلنا یجری فیها هذا باعتبارین و هذا ظاهر.

و قوله «و الکلام لکونه من عالم الامر غیر الکتاب لکونه من عالم الخلق» یرید به ان الکلام الذی هو الهویّات العقلیّة من عالم الامر ای الفعل و التکوین و

هذا كما هو مقرّر عندهم ان عالم الامر عالم العقول و عَالم الخلق عالم النفوس و عندنا انّ عالم الامر هو عالم الاختراع و الابداع اعنى المشية و الارادة و امّا العقول فهى من عالم الخلق نعم عالم الخلق هو المفعولات و هى قد تكون حاملة لافعاله تعالى كحمل الحديدة لحرارة النّار و يكون عز و جل فاعلاً بها و اليه الاشارة بقول على عليه السلْم فى شأن الجواهر المجردة من الملائكة و الارواح و النفوس قال (ع): و القى فى هويّتها مثاله فاظهر عنها اَفْعَالَهُ ه، و يمكن بهذا الاعتبار جعلها من عالم الامرِ لما يظهر بها او عنها من التكوينات فعلى هذا يجوز ان يقال عليها عالم الامر و عالم الخلق باعتبارين و على كل حالٍ عالم الامر غير عالم الخلق لان الاول عالم التكوين و الثانى عالم التكوّن.

و قوله «و المتكلم مَن قام به الكلام قيام الموجود بالموجدِ» يريد به ان المتكلم هو منشئ الكلام بدليل ما ذكر قبل من قوله «عبارة عن انشاء كلمات» الخ، و فسّره هنا بقوله «مَنْ قَامَ به الكلام» الخ، و معناه انّ الكلام قائم بالمتكلم قيام صدور لا قيام عروض و حلولٍ و هذا صحيح الّا انّه منافٍ لقوله السابق من اتّحاد الموجود بالموجد و لكن هذا على مذهبنا صحيح الّا انّا نتفارق معه فى المراد من المتكلم فانه على مفاد طريقته و عباراته انه الذات البحت و عندنا هو مثال الذات اعنى فاعل الكلام و صانعه و يحتمل انه يريد ان الكلام قائم بالمتكلم اى متحقّق به لا انه من حيث هو مصنوع له لان هذا عنده صفة الكتاب لا صفة الكلام،

و يؤيد هذا الاحتمال قوله «و الكاتب مَن اوجد الكلام يعنى الكتاب» فجعل الفرق بينهما ان المتكلم من تقوّم به الكلام و الكاتب مَن اوجده فيفهم من هذا انه لا يريد ان المتكلم من اوجد الكلام و يؤيد هذا ردّه لكلام المعتزلة كما تقدّم فيكون عنده من اوجد الكلام ليس بمتكلم بل هو كاتب و اذا قلنا اراد بقيام الموجود بالموجد استناده اليه لانه من عالم الامر اذ هو فوق التجدد و الحدوث انطبق مراده على اعتقاده و لكن الكفر ملّة واحدة و الحق ان المتكلم مَن اوجد الكلامَ و هو قائم بفعله قيام صدور و المتكلم اسم فاعل الكلام فهو

صفة مركبة من الايجاد و الموجود به اعنى الكلام يعنى مركبة من الفعل و الحَدث و مسمّاه مثال الذات البحْث اعنى فاعل الكلام و موجده و هو الظاهر بالكلام و اما الكاتب فهو اسم لمُوجِد الكتابة لكن لمّا كان الكلام اثر الحركة المُوجِدة له المتقضّى بانقضائها لانه و ان كانت هيولاه من الهواء فى الاصل فان مادّته من حركة موجده لانّها اصوات صاغها من حركته و آلاتها الحاملة لها و من الهواء بل فى الحقيقة انّما صاغها من حركته فى الهواء فالهواء من مقومات مادّته فلمّا كان كذلك كان قائما بمصدره اى بفعل موجده قيامَ صدورٍ و محل ظهوره الهواء و الكتابة ليست مادّتها من فعل الكاتب بل هى من المداد فكانت هيئاتها المشخّصة لها و ان كانت من هيئات حركة مؤثّرها متقومةً بمادتها الاجْنبية فكانت الكتابة قائمة فى القرطاس و هذا ما اشرنا اليه قبل هذا من كون المجعولات كتابه تعالى لانه عز و جل اقامها بموادّها فى اوقاتها و اماكنها اذ هى من حدود قابلياتها.

و قوله «و لكلٍّ منها منازل و مراتب» يريد ان لكل من الكلام و الكتاب منازل اذا تنزل من مصدره اليها ظهر فيها لمن يخاطبُ به و لمن يرسل اليه فمنازلهما فى عالم الاسرار غير منازلهما فى عالم الانوار و هى غيرها فى عالم الاشباح و هى غيرها فى عالم الاجسام اذ هما فى عالم الاسرار حيوٰة و فى عالم الانوار اشراق و فى عالم الاشباح تصوّر و خطاب و فى عالم الاجسام كلام و كتاب و هذا تمثيل لما يظهر و الّا ففى الحقيقة كلها حيوٰة و اشراق و تصور و خطاب و كلام و كتاب و كذا فى المراتب و الفرق بين المنازل و المراتب انّ المنازل ظهورهما فى كلّ رتبة و المراٰتب نسب المنازل الى المبدأ فى القرب و البعد و انّما جمع بينهما فى مطلق المنازل و المراتب لصدق كل واحدٍ منهما على ما يراد من الاخر باعتبارٍ.

و قد اشار الى هذا بقوله «و كل متكلم كاتبٌ بوجهٍ و كل كاتبٍ متكلم بوجه» يعنى ان المتكلم هو الموجد للكلام و الكاتب هو الموجد للكتابة و انما يقال لهذا الموجد متكلم بلحاظ ان ما اوجده قائم بفعله قيام صدور باعتبارِ انّ

مادته المتقوّم بها من حركته الايجاديّة على نحو ما مر و يقال له كاتبٌ بلحاظ انّ ما اوجده قائم بمحلّه المتشخّص فيه به اى بذلك المحلّ

و امّا الفرق بالتقضّى و البقاء فانما هو بالنسبة الينا.

و امّا فى الحقيقة فكل مخلوق مضبوط اجل خروجه الى الكون و تقضّيه و بقائه و هى مختلفة على حسب قوابلها و فى حقيقة هذه الحقيقة انّ كلّ شىء لايخرج عمّا اقيم فيه من مراتب ملكه تعالى سواء الكلام و غيره و كيف يدخل شىء فى ملكه و علمه الامكانى و الكونى و يخرج عنه و قد اشار الى هذا المعنى بقوله قد علمنا ما تنقص الارض منهم و عندنا كتاب حفيظ و هو كتاب ملكه و سلطانه عز و جل.

قال: «و مثاله فى الشاهد ان الانسان اذا تكلم بكلام فقد صدر عن نفسه فى لوح صدره و مخارج حروفه صور و اشكال حرفيّة فنفسه ممّن اَوْجد الكلام فيكون كاتبا بقلم قدرته فى الواح صدره و منازل صَوته و مجارى نفسه بفتح الفاء و شخصُه الجسمانى ممن قام به الكلام فيكون متكلما فاجعل نفسَك مقياساً لما فوقه».

اقول: قوله «و مثاله» جارٍ على متعارفهم فى التعبير لا على طريقة اهل الحق عليهم السلٰم لانهم اذا ارادوا بيان ذلك بهذا قالوا و آيته او دليلُهُ و ان قالوا و مثاله لاجل تفهيم السائل فانهم عليهم السلٰم مايريدون محض التمثيل و انما يريدون الاية و الدليل و معنى كلامى ان مجرّد التمثيل لايكون دليلاً بخلاف ما لو قيل اية او دليل و قد ثبت بالنقل الصحيح و العقل الصريح انّ ذلك و امثاله قد جعله دليلاً بل على نحو المُعَاتبة كما اشار اليه تعالى بقوله و كأيّن من اية فى السمٰوات و الارض يمرّون عليها و هم عنها معرضون و قال و تلك الامثال نضربها للناس و مايعقلها الّا العالمون و لا شك ان الكلام منا آية لاولى الالباب قال تعالى سنريهم آياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبيّن لهم انه الحقّ.

قوله «ان الانسان اذا تكلم بكلام فقد صدر عن نفسه» يعنى بسُكون الفاء «فى لوح صدره» يعنى خياله و تصوّره لانه لوح النفس «و مخارج حروفه» التى

هى محالُّ وجودات الحروف الثانية «صور و اشكال حرفيّة» يعنى ان تلك الاصوات انّما تمايز بعضها عن بعضٍ بتلك الصور و الاشكال و المراد بها الصور و الاشكال الجوهرية لها اذْ لَاتتقوّمُ بدونها و هى مثل الجهر و الهمس و القلقلة و الشّدة و الرخاوة و التفشّى و امثال ذلك «فنفسه» بسكون الفاء «ممن اوجد الكلام فيكون كاتباً» باعتبار نفس صورها فى خياله و هيئاتها و صفاتها فى سمعه و ذواتها فى الهواء فهو كاتب «بقلم قدرته» اعنى احداثه للحروف «فى الواح صدره» اى خياله «و منازل صوته» التى اوّلها النقطة الممتدّة من جوفه الى الهواء الخارج عن فمه و هذا هو الالف اللّينة و هى عند المحققين ليست من الحروف و انما هى الهيولى التى تقطّع منها الحروف التى اولها الالف المتحركة ثم الهاء الى اخر الحروف بالنسبة الى مخارجها و هو الباء الموحدة فنفس المتكلم ممّن اوجد الكلام بفعلها فى منازل ظهوراته و تنزلاته فيكون كاتباً و هو الذى قام به الكلام قيام صدور فيكون متكلّما.

و قوله «فشخصه الجسمانى» الخ، يوهم انه قام به قيام عروضٍ لكن اذا لاحظنا ما تقدّم من كلامه فى قوله: كقيام الموجود بالمُوجد، وجّهنا هذه العبارة لكلّ احدٍ بنسبة اعتقاده فى معنى قيام الموجود بالموجد فاما المصنف فهو قائل بوحدة الوجود و ان الاشياء من سنخ صانعها بل وجودها وجوده تعالى و حيث شبّه الكلام بالموجود و قيامه بالمتكلم كقيام الموجود بالموجدِ ظهر مرادُه هنا ان الكلام هو المتكلم و صادق عليه فحيثما قال خطأ فذاته خطأ و هكذا و امّا نحن فنقول الموجود قائم بامر الله الفعلى اى المشية و الارادة و الابداع قيامَ صدورٍ و بالامر المفعولى الّذى هو نور الانوار اعنى اوّل صادرٍ عن فعل الله و هو الحقيقة المحمديّة قياماً ركنيّاً و هو قيام التحقّق و الكلام قائم بحركة المتكلّم قيام صدور و الكتابة قائمة بالمداد قيام تحقّق و على النظر الحقّ اَنّ الانسان المتكلم هو من اوجد الاصوات فباعتبار انّها قائمة به قيام صدور هى كَلَامٌ و هو متكلّم و باعتبار قيامها بالهواء و بمتعلّقاتها من الاسماع و النفوس المؤثرة فيها حين توجّهُ اليها قيام عروض هى كتاب و هذا هو المقياس الحق لانه هو آية الله تعالى لهذا

المذكور فى الآفاق و فى الانفس.

قال: «و الكلام قرآن و فرقان باعتبارَيْن و الكلام لكونه من عالم الامر منزلة الصدور و لايدركه الا اولو الالباب بل هو آيات بينات فى صدور الذين اوتوا العلم و مايعقلها الّا العالمون و الكتاب لكونه من عالم الخلق منزلة الالواح القدريّة يدركه كل احد بقوله تعالى و كتبنا له فى الالواح من كل شيء موعظة و الكلام لايمسّه الّا المطهّرون بل هو قرآن كريم فى لوح محفوظ لايمسّه الا المطهرون تنزيل من ربّ العالمين فتنزيله هو الكتاب».

اقول: قوله «و الكلام قرآن و فرقان باعتبارين» قد يراد منه مطلق الكلام و قد يراد به اكمله فان اريد الاول كان المراد من قوله قرآن ما يقرأ اى يتلفّظ به او ما يعلم فان ذلك قراءة معنوية و القرآن مصدر بمعنى القراءة كالغفران و الفرقان ما يرتفع به الالتباس منه فَيَصْدُقَانِ على الكلام باعتبارين و ان اريد الثانى كان المراد الكلام المعجز المنزل على محمد صلى الله عليه و اله بخصوص لفظه و معناه و نظمه و هو مجموع ما بين الدَّفَّتَيْنِ و الفرقان هو الفارق منه بين الحقّ و الباطل او كله بهذا الاعتبار فانّه فارق بين الحق و الباطل اذ لايأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه و فى الحديث الفرقان المحكم الواجب العَمل به و القرآن جملة الكتاب ه.

و على ظاهر الحديث المتشابه ليس من الفرقان ما دامَ مُتَشَابِهاً فاذا رُدَّ الى المحكم لَحِقَ به و هو من القرآن قبل الردّ و بعده و امّا فى الحقيقة فالمتشابه من الفرقان قبل الرّدِّ ايْضاً لانّه حينئذٍ يميز المؤمن من غيره فانّ المؤمن يؤمنُ به كما اخبر تعالى عنه فقال تعالى هو الذى انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن امّ الكتاب اى الفرقان الواجب العمل به و اخر متشابهات فامَّا الذين فى قلوبهم زيغ و هم غير المؤمنين فيتبعون ما تشابه منه ابتغآء الفتنة وَ ابتغآء تأويله فكان المتشابه من الفرقان لتمييزه لغير المؤمنين و استنطاقه لما فى ضَمائرهم الى اَنْ قال تعالى و الراسخون فى العلم يقولون آمَنَّا به كلّ من عندِ ربنا و كان من الفرقان لتمييزه لاهل الايمان به و المنزل على نبينا صلّى الله عليه و اله كما فى

الحديث نزل القرآن (على. خل) اربعة ارباع ربع فينا و ربع فى عدوّنا و ربع سنن و امثال و ربع فرائض و احكام ه، هو قرآن باعتبارِ انّه يُقْرَأ و هو فرقان باعتبار انه يفرق بين الحق و الباطل فالربع الاوّل مميّز للحق بالثناء عليهم و الدّعاء اليهم و الربع الثانى مميّز للباطل بذمّ اهله و النهى عنهم و الربع الثالث مميّز للمتمّمات من الاعمال و المكمّلات لها و دالّ على طريق النجاة و واعظٌ للعصاة فهو فارق بين طريق الحيوٰة و النجاة و الهلاك و الربع الرابع ظاهر فكان الكلام قرآناً و فرقاناً باعتبارين.

و قوله «و الكلام لكونه من عالم الامر منزلة الصدور» يريدُ به ان الكلام هو الفعل او مظهر الفعل لان عالم الامر هو عالم الفعل و هو كذلك لانّ الكلام ان اريد به المعنوى فهو ظاهر فى كونه من عالم الامر مثل فعل الله الذى هو مشيّته و ارادَتُه و اِبْدَاعُهُ و اختراعه لانّه اذا اراد شيئا كَانَ مَا ارادَ اَن يكون و قوله تعالى انّما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون يراد من الامر نفس الارادة كما قال الصادق عليه السلٰم لا كاف و لا نون و انّما ارادَ فكانَ ما اراد اَنْ يكون ه، او كما قال عليه السلٰم فالامر هنا هو الارادة و هو كلام معنوى لانه عبارة عن محض الايجاد و ان اريد به الكلام اللفظى فهو آلة التأدية و التبليغ الى المكلّفين و هو من عالم الامر الثانى الجعلى كما قال الرضا عليه السلٰم فى كلامه لعمران الصابى :و كان اوّل ابداعه و ارادته و مشيّته الحروف التى جعلها اصلاً لكل شىء وَ دَليلا على كل مدرَكٍ و فاصلاً لكلّ مشكلٍ الى ان قال ثم جعل الحروف بعد احصائها و احكام عِدّتها فِعْلاً منه كقوله عز و جل كن فيكون و كن منه صنع و ما يكون به المصنوع فالخلق الاول من الله الابداع لا وزن له و لا حركة و لا سمع و لا لون وَ لا حسَّ و الخلق الثانى الحروف لا وزن لها و لا لون و هى مسموعة موصوفة غير منظور اليها الحديث، فالفعل الاول الابداع و الارادة و المشيّة و هو خلق ساكن لايدرك بالسكون و به احدثَ سبحانه الحروف و جعلها فعلاً منه كما مر فى الحديث و الحاصل انّ اطلاق عالم الامر على الكلام بهذا المعنى لا بأس به لكنّه لا دائماً بل بهذا الاعتبار لانّه ايضاً من عالم الخلق و

كونه يُستعمل فعلاً و حاملاً للفعل لايختَصُّ به بل كل ما فى عالم الخلق يُسْتعمل فعلاً اذَا خلق الله به شيئاً لانّه حامل للفعل كما قال اميرالمؤمنين عليه السلٰم فى وصف نفوس الملأ الاعلى قال: و القى فى هُويّتها مثاله فاظهر عنها افعالَهُ الحديث، و على كل تقدير فمنزل المعنوى الصدور و هذا ايضا كلام باعتبار و كتاب باعتبار فانه فى الصدور و ما فى الصدور مكتوب فيها كما قال تعالى اولٰئك كتب فى قلوبهم الايمان و مما كتب الشهادتين و المعاد و الولاية نعم اذا لوحظ انبعاثه و تقوّمه بمصدره تقوّم صدورٍ لا حلولٍ اختصّ ظاهراً بكونه كلاماً و فى نفس الامر هو كتاب مكتوب فى لوح ملكه تعالى فكما يكون الكلام من عالم الامر يكون من عالم الخلق و كما يكون فى الصدور يكون فى الاسماع و ليس كلّ ما لايدركه الّا اولو الالباب من عالم الامر بل قال تعالى و يخلق ما لاتعلمون فان ما لايدركه اولوا الالباب الذين عناهم من عالم الخلق اكثر مما يدركونه بما لايكاد يحصى.

و استشهاده بقوله تعالى «بل هو آيات بيّنات فى صدور الذين اوتوا العلم» لايخصّ بل كما كان فى صدورهم من عالم الامر كذلك يكون كتاباً فان اطلاق الكتاب فى القرآن على الامام عليه السلٰم ثابتٌ فى كل موضع من القرآن و لا رطب و لا يابس الا فى كتاب مبين، حم و الكتاب المبين هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق و هو الذى قال انا كتاب الله الناطق.

و استشهاده بقوله تعالى «و ما يعقلها الّا العالمون» عليه لا له فانّ المراد بها الامثال المكتوبة فى لوح الافاق كما قال تعالى و كأيّن من آية فى السموات و الارض يمرّون عليها و هم عنها معرضون و هذه التى يمرّ عليها الجاهلون و لايعقلونها هى التى يعقلها العالمون مع ان الجهال يدركونها فان قلت انّما اراد ان الجاهلين لايعقلونها قلت انّما ارادَ انّ الجاهلين لايدركونها بحواسّهم و لو اراد انهم لايدركونها بعقولهم لم يكن بين ما هو من عالم الامر و بين ما هو من عالم الخلق فرق بل ربّما تكون اسرار المحسوسات اخفى من اسرار المعقولات كما هو مُشَاهَدٌ.

و قوله «و الكتاب لكونه من عالم الخلق منزلة الالواح القدريّة» ربّما يفهم منه و ممّا قبله اختصاص ما هو من عالم الخلق بنزوله فی الالواح القدريّة و ما هو من عالم الامر بالواح الصدور و قد اشرنا الى عدم الاختصاص بل يكون كلٌّ منهما فی المنزِلَتَيْنِ باعتبارٍ و ايضا قوله «الالواح القدرية» مبنی على ما اصطلحوا عليه من ان القضاء سابق عَلی القدر لانه من صقع الالوهية و القدر من لوازم الماديات و هذا بخلاف ما عليه اهل العصمة عليهم السلام فان القدر عندهم سابق على القضاء و انّ كلَيْهما متعلّقه الحوادث الّا ان القدر فعل الله المتعلق بتقدير الحوادث من الغيب و الشهادة فی اَجَلٍ بدئها و فنائها و بقائها و ارزاقها و سعادتها و شقاوتها و غير ذلك و القضاء بعد القدر يتعلق بتتميم المقدرات و حيث كان يجری مجری القوم لا على طريقة ائمتِنا عليهم السلٰم قال انّ ما فی الالواح القدريّة يدركه كلّ احدٍ، و قد بيّنّا ما فيه.

[illegible] بقوله تعالى و كتبنا له فی الالواح من كل شیء موعظة فيه ما تقدّم فان مما هو عنده من عالم الامر اللوح المحفوظ و قد كتب فيه القلم ما كان و ما يكون و قال تعالى علمها عند ربی فی كتاب و قال و عندنا كتاب حفيظ.

و كذا قوله «و الكلام لايمسّه الّا المطهّرون» الخ، فانّ فيه قوله تعالى فی كتاب مكنون لا يمسه الّا المطهرون فانه تعالى اخبر انّ القرآن فی كتابٍ مكنون ذلك الكتاب لايمسه الّا المطهّرون و ان جعل الضمير فی «يمسّه» للقرآن لا للكتاب صحّ و لكنه هو المنزّل من ربّ العالمين و عنده ان المنزل هو الكتاب لقوله «فتنزيله هو الكتاب» فكلامه لايستقيم منه شیء الّا على معناه الاوّل فی قوله باعتبارين.

قال: «المرصد الثانی - فی الاشارة الى الصنع و الابداع و فيه مشاعر:

المشعر الاول - فاعلية كل فاعل اما بالطبع او بالقَسْر او بالتسخير او بالقصد او بالرضا او بالعناية او بالتجلّی و ما سوی الثلاثة الاول اراديٌّ البتّة و الثالث يحتمل الوجهين و صانع العالم فاعل بالطبع عند الدهريّة و الطباعيّة و بالقسر مع الداعی عند المعتزلة و بغير الداعی عند اكثر المتكلمين و بالرضا عند الاشراقيين و

بالعناية عند جمهور الحكماء و بالتجلّی عند الصوفيّة و لكلٍ وجهة هو مُولّيها فاستبقوا الخيرات».

اقول: اعلم ان هذا التقسيم جارٍ علی طريقة الظاهر التی يستعملها الحكماءُ الاوّلون و الانبياء عليهم السلام لتعريف العوام و جری عليها المتأخرون و المتكلمون و هی مبلغهم من العلم و امّا فی الحقيقة التی خلق سبحانه عليها الخلق و عرّفها انْبياءه و رسله و اولياءَه عليهم السلٰم ففاعلية كل فاعلٍ بالاختيار و انّ الجبر غير متحقق فی العالم اَصلاً الّا عَلی نحْوِ التتميم و الاعانة و قد بيّنّا وجه ذلك فی رسالتنا المسمّاة بالفوائد و فی شرحنا عليها مَنْ اراد الاطّلاع علی ذلك طلبه هنالك و قول المصنّف هنا بل فی سائرِ كتبه من هذا النوع اذ لا يعرف الّا ما قاله من قبله ممن هو من نوعه و لقَدْ صَدق فيه و فيهم قول اميرالمؤمنين عليه السلٰم: ذهب مَن ذهب الَی غيرنا الی عيونٍ كدرةٍ يُفرغ بعضُها فی بعضٍ الحديث.

و قوله «امَّا بالطبع» و هو من يصدر عنه الفعل بمقتضی طبيعته بلا شعور منه بما فعل و لا ارادة فيكون فعله ملائما لطبعه و قد يكون مع الشعور الّا انّه لم يكن له داعٍ غير ميل الطبيعة او بالقَسْر ای قد يكون الشیء فاعلاً بالقَسْرِ و هو الذی يصدر عنه فعل بغير ارادته سواء كان عن شعور ام لا و يكون علی خلاف محبّته او بالتّسخير و هو الذی يصدر عنه الفعل بمقتضی ارادة المسخر و داعيه و يكون ذلك منه اعم من شعوره و ارادته و رضاه بل قد يشعر و قد لا يشعر و قد يريد بمقتضی طبيعته و قد لا يريد و قد يرضی بمعونة بعث المسخّر و قد لا يرضی او بالجبر و هو اَن يفعل المختار بغير اختياره بل بارادة مُجْبره او هو بمعنی القسر او القَسْر بمعناه اَوْ بالقصد و هو الذی يفعل بارادته لغرضه المقصود بفعله سواء كانَ بسبَبِ معونةِ حصول الدّواعی و انتفاء الموانع ام بنفس ارادته اوْ بالرِضاوَ هُوَ الّذی يكون علمه الذاتی علّة لوجود مفاعيله و عين معلوميتها له عين وجودها عنه و علمه بها عين فعله لها بلا اختلاف فی شیء من ذلك او بالعناية و هو الذی يكون فعله تابعا لعلمه بوجه الخير فی ذلك الفعل فی

نفس الامر فيفعل عن ذلك العلم من غير قصدٍ زائد على ذلك العلم او بالتجلّی و هو اَنْ يلقى مثاله فی هويّات الاشياء بحسب قوابلها و هذا تعريف ما ذكر من التقسيم فی الجملة و يأتی تتمّة الكلام.

ثم قال «و ما سوى الثلاثة الأول» يعنی ما سِوَى الفاعل بالطبع و الفاعل بالقَسْر و الفاعل بالتسخير «اِرَادِیٌّ» يعنی ان فعل الفاعِل بالقصد و بالرضا و بالعناية و بالتجلّی ارادی صدر عنه بارادته و قد اشرنا الی انّ ما كان بالطبع قد يكون ارادِيّاً و لايلزم ان كلما صدر عن طبيعة الشیء لايكون ارادياً او بغير شعور بل قد يكون عن ارادة و شعور بل لو بنينا على حاقّ حقيقة الامر لم يوجد فاعل ينسب اليه الفعل حقيقة الّا بارادة و شعور الّا انه فی كل شیء بحسبه و انّ ما كان بالقَسر او الجبر لايكاد ينفك عن الشعور و الارادة الّا ان ذلك بمعونة تتميم نقص طبيعته و ذاته من قسر القاسر و اجبار المُجبِرِ اذِ اقتضاءُ طبيعةِ ذی الطبع و ذات المقسور و المجبور كان ناقِصاً لكونهما ناقصتين فی اقتضائهما لذلك الفعل فكان الاجبار متمّما و ميل الطبيعة معيناً للشیء و خفاء ما اشرنا اليه فی النباتات و الجمادات و الحيوانات انّما عرض للاوهام لاقْتصارِ نظرها على ما انتقش فيها من افعال المختارين من نحو بنی ادم و لو تنزلّت الی كلِ رتبةٍ دونها بحليتها او ترقّت الی كل رتبة فوقها باخلاقها لعرفت ما اشرنا اليه، و اما ما جعله اراديّا و هو الاربعة الباقية فنقول اما الفاعل بالقصد ففعله ارادِیّ و هو اكمل الفاعلين لكونه فاعلاً مختاراً بكل رتبةٍ من مراتب الاختيار لصدق الفعل بالارادة و بالرضا و بالعناية و بالتجلّی عليه و انتفاء صدق فعل الطبيعة و القَسر و التسخير عنه و اما الفاعل بالرضا فاذا اُرِيدَ منه ما اُرِيدُ منه فلا بأس و امّا اذا اريد منه ما يعنی المصنف و اهل ملّته فلايكون ارادِيّاً فانهم يجعلون الفاعل بالرضا هو الذی يكون سبب فعله للاشياء علمه بمعنى انّ علمه بها نفس فعله لها و عين عالميته بها عين فاعليته لها و مع هذا كله فيريدون من هذا العِلم العلمَ الذی هو ذاته فليزمهم اَنْ تكون ذاته صُنْعاً و مصنوعا فرِضَاه بفعلِه عينُ رضاه بذاته فهو فعله و هذا معلوم من طريقتهم المنكوسة المتعوسة و لو ارادوا بذلك العلمِ العلمَ

الحادثَ بحدوث المعلوم سواء جعلوهُ فعلَه لهاٰ ام نفسها لم نعترض عليهم بمثل هذا الاعتراض لانّه يكون الفاعل غير المفعول و غير الفعل و امّا الفاعل بالعناية فانّه يلزم منه القول بالجبر فى افعال العباد لانه عندهم هو الّذى يتبع فعله علمه بوجه الخير لا نفس الامر و علمه بوجه الخير كافٍ فى الصدور عن الارادة الّا ان يجعلوا ذلك العلم ارادةً فيكون اراديّاً مع لزوم الجبر ثم اذا جعلوهُ ارادةً فان قالوا بحدوثه صحّ لهم كل ما سوى لزوم الجبر و امّا اذا قالوا بقدمِه امتنع الفعل فى القدم او القدم فى الحدوث او انفكاك احدهما عن الاخر لان العلم عندهم كافٍ فى صدور الاشياء و لو كان سابقاً فى وجودهِ على صدورها لم يكن كافياً لانهم اذا جعلوه كافياً كان كافياً فى القدم فتصدر حيث يكون كافياً فتكون صادرةً فى القدم و مع هذا كله فالجبر لازم على انا قد بيّنّا ان الارادة حادثة لانها من صفات الافعال و لاتكون الّا و المراد معها كما دَلَّتْ عليه اخبار اهل الحق عليهم السلٰم و هم لايريدون بالعلم الّا الذات البحت سبحانه و تعالى عما يقولون علوا كبيراً.

و قال المصنف «و الثالث يحتمل وجهين» يعنى الارادة و الشعور و عدمهما و ليس كذلك بل كما قلنا من انّه (قد. خ‌ل) يشعر و قد لا يشعر و قد يريد و قد لايريد لا انّه يحتمل ان يكون ذا ارادة و شعور و ان لايكون كذلك فتكون حالاته واحدة فى كل ما يصدر عنه بباعث مسخّرة بل يكون فى بعض الاحوال مشعِراً بل و مريداً بسبب داعى طبيعته كالمجبور على النكاح مثلا فانّه لو لم يشعر او لم يرد لم يحصل له الانعاظ (ظ) و ان كان بداعى الطبيعة البشريّة و قد يكون فى بعض الاحوال غير مريد و لا مشعرٍ و لو قال يحتمل ذلك فى حالين لكان اصح لعبارته و معناه.

قوله «و صانع العالم فاعل بالطبع عند الدهريّة و الطباعية» الى اخره، قال فى الكتاب الكبير: و اذا علمتَ اقسام الفاعل فاعلم انه ذهب جمع من الطباعية و الدهريّة خذلهم الله الى ان مبدأ الكل فاعل بالطبع و جمهور المتكلمين الى انه فاعل بالقصد و الشيخ الرئيس وفاقاً لجمهور المشّائين الى انّ فاعليته للاشياء

الخارجيّة بالعناية و الصور العلمية الحاصلة فى ذاته على رائهم (رأيهم. خل) بالرضا و صاحب الاشراق تبعاً لحكماء الفرس و الرّواقيين الى انه فاعل الكل بالمعنى الاخير اى بالرضا و سنحقّق لك فى مستأنف الكلام فى الاصول الاتية ان شاء الله تعالى ان فاعل الكل لايجوز اتّصافه بالفاعلية باحدٍ من الوجوه الثلاثة الأُول و ان ذاته ارفع من ان تكون فاعلاً بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع النظر عن الاضطرار التكثّرَ بل التجسّمَ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا فهو امّا فاعل بالعناية او بالرضا و على اى الوجهين فهو فاعل بالاختيار بمعنى ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل لا بالايجاب كما توهمه جماعة من الناس فان صحّة الشرطيّة غير متعلقةٍ بصدقِ شيءٍ من مقدّمها و تاليها بل وجوبه و كذبه بل امتناعه الا انّ الحق هو الاول منهما فان فاعل الكل كما سيجيء يعلم الكل قبل الوجود بعلم هو عين ذاتِه فيكون علمه بالاشياء الذى هو عين ذاته نشأ لوجودها فيكون فاعلاً بالعناية انتهى كلامه، **اقول** قد فسّر الفاعل بالعناية قبل هذا الكلام بانه الذى يكون علمه بالشيء بنحو اصلحه بحسب نفس الامر منشأ لفعله من دون قصدٍ زائدٍ على العلم و داعية خارجة عن ذاتِ الفاعِل، **فاقول**: ما المراد من قوله: من دونِ قصْدٍ زائدٍ الخ، هل يريد بالقصدِ الزائد داعياً غير نفسِ الفعل ام يجعله نفس الفعل فان اراد به غير الفعل فعندنا انه لا شك انه تعالى ليس له داع غير نفس فعله لان ارادته و قصده و مشيته نفس ايجاده تعالى لانّه لايهمّ و لايفكّر و لايروّى و ان اراد به شيئا غير فعله فتعالى ربى عن ذلك و ان اراد بان الفاعل لايكون فاعلا بالعناية الّا بلحاظ عدم مطلق القصد اى باى معنى يكون فلايصح هذا الكلام لان مَن يفعل بغير قصد ليس بمختار **وَ جَعْلُه العلم** قصداً و ارادة لانه ذاته تعالى و هى ارادة ليس بصحيح لان ذاته و علمه الذى هو ذاته غير منتظرٍ لشيءٍ و لا محصّلٍ لشيء بل كلّ شيء حاصل له قبل الفعل و بعده على حدٍ واحدٍ فقصده و ارادَتُه لما يفعل فعله له لا غير و لايصح ان يفعل بغير ارادة فيكون فاعلا بالطبيعة او بالجبر و لا ان يكون له ارادة غير فعله فيكون ذا ميلٍ و داعٍ و ذا فكر و تَرَوٍّ اذ من كان كذلك فهو مصنوع غير صمدٍ بل يكون للاشياء مدخل فيه تعالى ربّنا

عن ذلك فلايكون فاعلاً بالعناية الا على معنى انّه فاعل بالقصد و لايكون فاعلاً بالقصدِ الّا على معنى ان قصده عين فعله لا غير الّا اذَا اريد بالفاعل الفاعل الممكن و المصنف صرّح فى الكتاب الكبير بانه تعالى فاعل بالعناية كما سمعتَ من كلامه.

و ذكر الملّا احمد فى حاشيته على المشاعر انّ الحق عند المصنّف هو القسم الاخير الذى ذكرنا اعنى الفاعل بالتجلّى و لكنه بحسب مقامٍ آخر و مرتبةٍ أُخرى و هو ها هنا فى مقامٍ اخر فلا منافاة بين ما حقّقه ها هنا و بين ما هو الحق عنده فخذ هذا و كن من الشاكرين انتهى.

اقول ان القول بانه فاعل بالتجلّى كالقول الاوّل فيما يرد عليه فان معناه ان الاشياء المحدثة هيئات صفات ذاته قياساً على ظهور المقابل للمرآة بهيئة صورة ذاته وَ لو صح هذا لعرفت صفات ذاته بهيئاتها فتكون مدرَكةً كما انك تعرف صفات المقابل للمرآة و تدرك هيئاته بواسطة صورته فى المرآة فتكون نفسك هى صفة ذاته التى تجلّى بها لك و الحق ان المعروف بمَعْرفة النفس انما هو الصفة التى تعرّف لكَ بها من توصيفه و هى حادثة بفعله فهى صفة استدلال عليه لانها صفة الوصف و التعريف لا صفة تكشف له لكونها صفة ذاته و ربّما كان قول المصنف فى الكتاب الكبير الذى نقلناه فى بيان الفاعل بالاختيار قال: بمعنى ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل، و لم يقل و ان شاء ترك او و ان شاء لم يفعل يشير الى انه فاعل بالتجلّى و قد قلنا انه كالقول بالعناية و يريد بتغيير العبارة فى قوله: و ان لم يَشأ لم يفعل، انّه شاءٍ لما يريد فعله فى الازل قبل ان يفعله و ان لم يشأه فى الازل لم يشأ ان يفعله فى الامكان، و قد ذكرنا فى شرحنا فى مواضع متعددة انه قبل ان يفعل له ان يفعل و ان لايفعل و كل ذلك عن قصدٍ خاصٍ بالمفعول هو نفس فعله و امّا نحن فنقول اذا شئنا هو فاعل بالتجلّى و هو حق و اذا قال المصنّف انه فاعل بالتجلّى فليس بصحيح لانا نريد انه سبحانه تجلّى للعباد بايجادهم لا بذاته فانه تعالى لاتتغير حاله فكان غير متجلٍ فى الازل ثم تجلّى و مَن كان كذلك فهو حادث لاختلاف احواله و ان كان متجلّياً فى

الازل كان ما تجَلّى به قديماً تعالى ربى بخلاف قول المصنف الذى يرى ان خلقه منه بالسّنخ و ان وجودهم وجوده فعنده اذا تجلّى فانما تجلّى بذاته و هذا باطل.

و قوله: و على اى الوجهين فهو فاعل بالاختيار، ليس على مراده بصحيح لانه لايريد بالاختيار انّه ان شاء فعل و ان شاء ترك بل يريد انّه راضٍ بفعله و ان كان لا بد ان يفعل اوْ انه فى علمه انه يفعل فليس له الّايفعل و على اى الوجهين فهو فعل بالاضطرار و قد بيّن فى هذا الكتاب ان القول بانه فاعل بالتجلّى للصوفيّة.

و قوله «و لكلٍ وجهةٌ هو مولّيها فاستبقوا الخيرات» يريد به من الاية مراد الصوفيّة بانه تعالى هو يسيّرهم فى هذه الجهات بالعناية السابقة و العلم الازلى لا غير كما قال هو الذى يسيّركم فى البر و البحر اى فى الاقوال و المعانى او فى الغيب و الشهادة او فى الاجسام و الارواح او فى الاحكام و الاعتقادات و ليس الامر كما زعم لانه تعالى لو اجرى الايجاد على ما ذهب اليه او التكاليف للَزم الجبر فى افعال العباد و لتساوت الخلايئق (الخلائق ظ) فى الايجاب بل يجب الاتّحاد فلايوجد الّا شخص واحد لان فعله واحد بجهة واحدة بل يبطل الايجاد لعدم جواز التكليف الذى هو الغاية فى الصنع بل الحق انه سبحانه اجرى صنعه على مقتضى القابليات التى هى الاعمال و الاقوال و الاعتقادات و لكل شخصٍ او اهل مذهبٍ وجهةٌ من اعمالهم هو مولّيها باعمالهم كما قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فلايولّيها بفعله و علمه الّا بقوابل اعمالهم و ماظلمناهم و لكن ظلموا انفسهم و فى هذا فاستبقوا الخيرات.

قال: «المشعر الثانى - فى فعله تعالى. فعله تعالى امر و خلق امره مع الله و خلقه حادث زمانى و فى الحديث انه قال رسول الله صلى الله عليه و اله اوّل ما خلق الله العقل و فى رواية القلم و فى رواية نورى و المعنى فى الكل واحد و فى كتاب بصائر الدرجات لبعض اصحابنا الاماميّة رضى الله عنهم قال حدثنا يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابى عمير عن هشام بن سالم قال سمعتُ

اباعبدالله عليه السلٰم يقول و يسألونك عن الروح قل الروح من امر ربّى قال خلق اعظم من جبرئل و ميكائيل لم يكن مع احدٍ ممن مضى غير محمد صلى الله عليه و اله و هو مع الائمة عليهم السلٰم يسدّدهم، انتهى».

اقول: هذا الكلام من المصنّف فى بيان فعل الله تعالى و ذكره للعقل يظهر منه انه هو الفعل و هو غلط ظاهر فان العقل من المفعولات و ليس اوّل مخلوقٍ منها و انما هو اوّل مخلوق من المركبات و المقيّدات ففى الكافى عن الصادق عليه السلٰم انه قال ان العقل اوّل خلقٍ من الروحانيين عن يمين العرش الخ، و العرش المذكور له اربعة اركان و هذا العقل الايمن منه و روى انّ القلم اوّل غصن اخِذ من شجرة الخلد فتكون شجرة الخلد خلقت قبله و فى تاريخ الحسن العسكرى عليه السلام: و روحُ القدس فى جنان الصاقورة ذاق من حدائقِنا الباكورة، فتكون جنان الصاقورة غرسوها عليهم السلام قبل ان يخلق روح القدس و هو العقل و هو القلم المأخوذ من شجرة الخلد و لمّا اثمرت كان اوّل مَن اكل من ثمرها روح القدس يعنى انه اوّل مَن ذاق ثمرة الوجود من حدائق محمد و اله صلى الله عليه و اله و ذلك لان اوّل ما صدر من فعل الله سبحانه و ايجاده الحقيقة المحمديّة كما قال صلى الله عليه و اله حين سأله جابر بن عبدالله الانصارى عن اول ما خلق الله فقال: نور نبيك يا جابر الحديث، و هو الماء الذى منه كل شىء حى ثم ساقه الى ارض الجرز و الارض الميت اعنى ارض القابليات فانزل بها الماء فاخرج به من كل الثمرات و اوّل مَن خرج و اكل فاكهة الوجود العقل و فعل الله تعالى هو مشيته و ارادته قال الصادق عليه السلٰم: خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الخلق بالمشية ه، فامر الله هو فعله و هو مشيته و ارادته و ابداعه قال الرضا عليه السلٰم: المشية و الارادة و الابداع اسماؤها ثلاثة و معناها واحد و قال الصادق عليه السلٰم: الارادة من الخلق الضمير و ما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل و اما ارادة الله فاحداثه لا غير لانه لايروّى و لايهمّ و لايفكّر ه.

و قوله «امر و خلق» تفسير لفعل الله مجاز قد يتسامح فيه لكنا نقول فعل

الله تعالى هو امره و يطلق الامر على الفعل و هو ما قامت به الاشياء كلها قيام صدور و على المفعول الاوّل و هو نور الانوار و الحقيقة المحمدية (ص) و هو ما قامت به الاشياء قياماً ركنيّاً و مثالهما اذا قابلتَ المرآة انطبعت فيها صورتك فالصورة المنطبعة شعاع من صورتك التى قامت بك فهى قائمة بصورتك قيام صدورٍ و الصورة المنطبعة فى المرآة قائمة بهذا الشعاع قياماً ركنيا لان هذا الشعاع القائم بصورتك قيام صدورٍ هو مادّة الصورة المنطبعة فى المرآة و صورتها هيئة المرآة من بياض او سواد و استقامة او اعوجاج و صفاء او كدورة و كبر او صغرٍ و هى قائمة بمادتها قياما ركنيّا فافهم **فالفعل** هو الامر و المفعول من الخلق و الحقيقة المحمديّة اوّل مخلوق صدر عن فعل الله فاذا صدرَ المفعول عن فعل الله فالفعل هو الامر الفعلى و اذا صدر عن المفعول فالمفعول حامل لفعل الله كالحديدة الحاملة لحرارة النارِ فكما ان الحديدة لاتحرق بنفسها و انما تحرق بحرارة النار الحاملة لها كذلك المفعول لايكون امْراً لِلهِ بمعنى فعله و لا ان يصدر عنه شىء الّا لكونه محلاًّ لفعلِ الله فافهم ،

و قوله «امره مع اللهِ» قال الملا احمد صاحب الحاشية المذكور سابقا فان قلت كيف يكون امره معه و هو تعالى علّة له و هى متقدمة على المعلول و هو لايكون فى مرتبة العلّة قلتُ المراد بالمعية بقرينة المقابلة عدم تجدّده و استمراره او المراد بقاؤه ببقائه كما سيجىء عن قريب انتهى ، و فيهما ان كون امر الله مع الله كما تدل عليه المقابلة باطل اَمّا ان الله تعالى مع كلّ شىء فَحقٌّ بمعنى انّه مَعهُ به و بما لَهُ و عليه و ما كنا عن الخلق غافلين و امّا انّ الامر مع الله فحقٌّ بمعنى انه لايخرج عن سلطانه و ملكِهِ ابداً لا كما توهّماه من البقاء فانه فانٍ مستحيل فى ذات الله تعالى ممتنع الوجود و البقاء بل وجوده و بقاؤه فى الامكان الراجح غير متناهٍ فيه و ان كان متناهيا عند الله فانيا فى رتبة ذاته مستحيل الوجود و امّا ان الله تعالى علّة ، فباطل لان الله سبحانه ليس علة لشىء بل كل شىء علّته صنعه و هو فعله و صنعه علّته نفسه باللهِ كما قال الصادق عليه السلٰم خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الخلق بالمشية ، فالمشية علّتها نفسها بالله كما ان

علّة الاشياء هي فعل الله الذى هو المشيّة بالله فكما نقول علّة الاشياء فعل الله كذلك نقول علّة فعله نفس الفعل لان الاشياء خلقت بالفعل و الفعل خلق بنفسه كما تقول علة الكتابة حركة يد الكاتب لا ذات الكاتب و ليس لك ان تقول ان ذات الكاتب علة العلّة لان المعلول يدلّ بهيئته على هيئة علته كما تدل الكتابة هى بهيئتها على هيئة حركة اليد و لاتكون شيء من ذلك دالّا على الكاتب بوجه من الوجوه الّا على وجود صانعٍ لاتنتهى صنعته اليه و انّما تنتهى الى فعله و حركته و الفعل لاينتهى الى الذاتَ و الّا لساوقها فى الوجود كما ساوقت الكتابة حركة يد الكاتب و من هنا قال اميرالمؤمنين صلوات الله عليه و على اله الطاهرين: انتهى المخلوق الى مثله و الجأه الطلب الى شكله و قال (ع): علّةُ ما صنع صنعُه و هو لا علّة له الخ.

و الحاصل ان اطلاق العلة عليه على نحو الحقيقة غير جائز الّا على معنى انّه فاعل بفعله لا كما يقولون انه فاعل بذاته بل على معنى ان الاشياء بجميع انحائِها من موادها و صورها وجوداتها و ماهياتها مقبولاتها و قابلياتها و كل شيء منها و لها مستندة الى فِعْله تعالى خاصة و امّا كون بقائه ببقائه فلا بل بقاؤه بما يمدّه من الامدادات الامكانية الغير المتناهية و هى قد احدثها الله سبحانه لا مِن شيء و اقامها بنفسها كما قال عليه السلٰم: يمسك الاشياء باظلّتها، اى بذواتها و قوام كل شيء بفعله و بامداده ممّا احدث من الخزائن الامكانية التى لاتنفد و لاتتناهَى لا اله الا هو.

و قوله «و خلقه حادث زمانى» يعنى احدثه فى الزمان فالزمان ظرف لاحداثِه و هذا الحصر محصور اذ ليس كل مخلوقاته زمانية فان نور محمد و اله صلى الله عليه و اله مخلوق قبل ان يخلق الله شيئا و الزمان انما هو ظرف الاجسام و لايصح ان يكون ظرفا لغيرها فلايصح ايجاده قبل الاجسام و الامكنة و لا ايجادهما قبله بل هى اى الثلاثة متساوقة الوجود و ايضا اذا كان الخلق حادثا زمانيا فالزمان يكون حادثا زمانيا او ليس بحادث او هو من الامر مادرى ما اقول لهؤلاء.

و قوله «و في الحديث انه قال رسول الله صلى الله عليه و اله» الخ، قد تقدّم ان العقل هو القلم و هو ملك و المراد به عقل محمد و اله صلى الله عليه و اله و هو وجه وجودهم الذى نسميه بالماء الذى جعل منه كل شيء حي و كان عرشه على الماء و بالحقيقة المحمديّة و بامر الله المفعولى الذى به قامت الاشياء لان مواد جميع الاشياء منه و في الدعاءِ: كل شيء سواك قام بامرك، و من الاشياء القائمة بامر الله المفعولى العقل المذكور و هو وجه تلك الحقيقة و هو القلم و هو الروح من امر الله و كذلك الحقيقة ملك و في الحديث عن الصادق عليه السلام حين سأله سفيان الثورى عن قوله ن و القلم و ما يسطرون قال: نون ملك يؤدى الى القلم و هو ملك يؤدّى الى اللوح و هو ملك يؤدى الى اسرافيل الحديث.

فنون الحقيقة المحمدية و القلم عقله و اللوح نفسه صلى الله عليه و اله و لا شكّ ان العقل ملك اعظم من جبرئل و ميكائيل و الملائكة اجمعين و عظمة هذا الملك فوق ما نصف و لكنه مركب من الوجود و الماهية فوجوده مسّ النار اى نار المشية و هو اثرها اى الحقيقة المحمديّة و ماهيته ارض القابليّة اى الزيت الذى يكاد يضيء و لو لم تمسسه نار و قد تقدم بيانه في بيان السراج لانه هو المذكور في قوله تعالى مثل نوره كمشكوة فيها مصباح فنوره المشبّه بالمصباح هو العقل بقرينة ذكْر زَيْتِه و مسّ النار له و لايكون الّا في المركب و ما قبله ليس بمركب ظاهراً لانه مسّ النار في المصباح و الزيت و في النبات الماء و الارض الميتة و الارض الجرز و قوله عليه السلم: لم يكن مع احدٍ ممّن مضى غير محمّدٍ صلى الله عليه و اله يعنى بكلّه و الّا فكل نبيّ يكونُ معه بوجهٍ من وجوهه او رأسٍ من رؤوسه بل و يكون مع سائر الاولياء و مع المؤمنين بل و مع غيرهم حالة سلوكهم طريق الحق و لهذا قال صلى الله عليه و اله لحَسّان بن ثابت لمّا قال شعره المشهور يوم الغدير الذى اوّله:

يناديهمُ يوم الغدير نبيّهم
بخُمٍّ و اَسْمِع بالنبيّ منادِيَا

قال (ص) : **لازلتَ مؤيّداً بروح القدس ما نصرتَنا بلسانك** ، مع علمه انه يتغيّر عن الصلاح و لذا قيّد الدعاء نعم لايوجد روح القدس بكل جهاته الّا عند محمد و اهل بيته صلى الله عليه و اله و لايسعه غير قلوبهم لانه باب الله الى جميع من هو دونه من خلقه و يكون عند الائمة عليهم السلٰم وَاحِداً بعدَ واحدٍ و لم ينزل الى الارض الّا على محمد صلّى الله عليه و اله و منذُ نزل ماصعِد و هو الآن مع الحجة عليه السلٰم عجل الله فرجه .

قال : «و قال محمد بن على بن بابويه قدّس الله روحه فى كتاب الاعتقادات اعتقادنا فى النفوس انّها الارواح التى تقوم بها حيوٰة النفوس و انّها الخلق الاول لقول النبى صلى الله عليه و اله و سلم ان **اوّل ما ابدع الله هى النفوس المقدسة المطهّرة فانطقها بتوحيده ثم خلق بعد ذلك سايئر** (سائر ظ) خلقه و اعتقادنا فيها انها خلقت للبقاءِ و لم تخلق للفناءِ لقوله صلّى الله عليه و اله ماخلقتم للفناء بل خلقتم للبقاء و تنقلون من دارٍ الى دارٍ ، و انّ الارواح فى الدنيا غريبة و فى الابدان مسجونة و اعتقادنا فيها انها اذا فارقت الابدان فهى باقية منها منعّمة و منها معذّبة الى ان يردها عز و جل الى ابدانِها و قال عيسى بن مريم عليه السلٰم للحواريين اقول لكم الحق انه لايصعد الى السماء الّا ما ينزل منها و قال جل ثناؤه و **لو شئنا لرفعناه بها و لكنه اخلد الى الارض و اتّبع هواه**» .

اقول : قال الملا احمد اليزدى صاحب الحاشية هنا المراد بالنفوس ها هنا هو العقول فانّ النفس بمعنى الذات قد تطلق عليه و المراد بالنّفوس ثانياً هو ما هو المصطلح عليه و قوله فانطقَها بتوحيده لعلّ المراد بانطاقها هو جعلُ وجودِها بحيث تدل على توحيده فتأمّل انتهى ، و لعلّ مراده بالنفوس الاولى الذوات او العقول او الذوات هى العقول كما ذكر المحشّى و هذه الاحتمالات مما تحتمله عبارته لا ممّا يريده لانه انّما يُرِيدُ ما قاله مَن قبلَهُ اِنْ وقَف عليه و الّذى يطابق ما فى نفس الامر ما ذكرناه مراراً مكرّراً ان اوّل ما خلق بفعله نور محمد صلّى الله

عليه و اله كما دلّت عليه الاخبار الكثيرة منها ما رواه فضل الله بن محمود الفارسى فى كتابه رياض الجنان بسنده الى جابر بن عبدالله قال قلتُ لرسول الله صلى الله عليه و اله اوّل شيءٍ خلقه الله تعالى ما هو فقال: نور نبيك يا جابر خلقه الله ثم خلق منه كل خير ثم اقامه بين يديه فى مقام القرب ما شاء الله ثم جعله اقساما فخلق العرش من قسم و الكرسى من قسم و حملة العرش و خزنة الكرسى من قسمٍ و اقام القسم الرابع فى مقام الحب ما شاء الله ثم جعله اقساماً فخلق القلم من قسم و اللوح من قسم و الجنّة من قسم و اقام القسم الرابع فى مقام الخوف ما شاء الله ثم جعله اجزاءً فخلق الملائكة من جزءٍ و الشمس من جزء و القمر و الكواكب من جزء و اقام الجزء الرابع فى مقام الرجاء ما شاء الله ثم جعله اجزاء فخلق العقل من جزء و العلم و الحلم من جزءٍ و العصمة و التوفيق من جزءٍ و اقام القسم الرابع فى مقام الحياء ما شاء الله ثم نظر اليه بعين الهيبة فرشح ذلك النور و قطرت منه مائة الفٍ و اربعة و عشرون الف قطرة فخلق الله من كلّ قطرة روح نبى و رسول ثُمَّ تنفّست ارواح الانبياء فخلق الله من انفاسها ارواح الاولياء و الشهداء و الصالحين ه، و غير ذلك من الاخبار و الحاصل انا اذا اردنا توفيق كلامه او بيان ما هو الواقع من عبارته بتوجيهها و صرفها الى النحو الحق قلنا المراد بالنفوس الاولى ذوات محمد و اله صلوات الله عليه و عليهم فانها اول ما خلق الله تعالى و هى الارواح التى بها حيوٰة نفوس ما سواهم و نسمّيها ارواحاً باعتبار حياتها فى ذَاتها و احيائها لما سواها باذنِ الله تعالى و لا شكّ ان نفوسهم عليهم السلٰم اوّل ما خلق الله تعالى و قوله صلى الله عليه و اله انّ اوّل ما ابدع الله اى اوجده بابداعه الذى هو مشيّته النّفوس المقدّسة المطهرة اى النفوس التى هى مَحالُّ مشيّةِ الله و هى حقائقهم عليهم السلٰم التى هى هياكل التّوحيد لانّ حقيقة كلّ واحدٍ منهم عليهم السلٰم هيكل التوحيد و حقيقة حدوده و ذلك لانّ الهيكل هو الصورة و الصّورة هندسة و حدود مثل ايمان باللهِ لايشوبه احتمال ريبٍ و ذكرٌ لِلهِ لا غفلةَ فيه و مراقبةٌ لا التفاتَ فيه و حضور لا غيبة فيه و توجّه لا سهْوَ فيه و امثال هذه الحدود الماحضة فالصورة المؤلّفة من

هذه الحدود و امثالها هيكل التوحيد و اعلى هياكل التوحيد اربعةعشر هيكلاً.

و معنى مقدسة مطهّرة، يعنى منزّهةً مكرّمةً عن رذائل الانّيّة و الدّعاوَى.

و قوله فانطقها بتوحيده و ذلك لمّا اراد ان يعرفوه وصف نفسه لهم و جعل ذلك الوصفَ حقائقَهُمْ فذواتُهم ذلك الوصف فنطقهم بما عرّفهم من انفسهم قال عليه السلٰم: من عرف نفسه فقد عرف ربّه و اعلم انّه تعالى اظهر على ذواتهم و ظواهرهم آثار وحدته فلذا تقول انا لان صانعك واحدٌ و لو كان صانعُك اثنين لما قدرتَ ان تقول انا بل تقول لنفسك نحنُ كما انك ترى ظلّك عن مصباحٍ واحدٍ واحداً و عن مصباحَيْنِ اثنين فتكون انت اثنين و لو كان صانعك ثلاثة كنتَ ثلاثة لانك اثر ثلاثة مؤثرين بثلاث حركات كما ترى ظلّك عن ثلاثة مصابيح ثلاثة اَظِلّةٍ لانها اثر ثلاثة مؤثراتٍ و الى هذه الدلالة اشار الصادق عليه السلام فى قوله:

فيا عجبا كيف يُعصَى الالٰه ام كيف يجحده الجاحِدُ

و فى كلّ شيءٍ له آيةٌ تدلُّ على انّه واحدُ

و قوله «و اعتقادنا انها خلقت للبقاء و لم تخلق للفناءِ» يرد عليه اعتراض لايكاد يحلّه على الحقيقة الّا المعصومون عليهم السلٰم او يكون بنورهم و تعليمهم و امّا توجيه كثير من العلماء لدفع الاعتراض فليس دافعاً له و انما يأتون بمقدّماتٍ اقناعية اكثرهم ينقطع عندها و قلبه غير قابلٍ لها الّا انّها مبلغهم من العلم و الاشارة الى الاعتراض هى انه قد اتّفق الكل من الحكماء و العقلاء على قاعدتين:

الأُولى ان كل ما سبقه العدم لحقه العدم.

و الثانية ان كل ما له اوّل فله آخر، و مقتضى هاتين القاعدتين ان الاشياء اعنى ما سوى الله امّا ان تكون قديمة ليس لها اوّل اَوْ لم يَسْبِقْها العَدَم فتكون باقيةً و امّا اَن يكون لها اوّل او سَبَقها العدم فتكون فَانِيَةً و قولى اَوْ فى الصُّورتَيْن لتَقْسيم التَّعْبير و جواب السيد الداماد بانّ لها اوّل و سَبَقَها العَدَم و مع هذا

لايلحقها العَدم لِإبقاءِ الله لها فهي باقيةٌ ببقاءِ اللهِ، ليس عن دليل و انّما حكم بالبقاء بظاهر اجماع المسلمين و بحثُنا ليس مبْنيّاً على النقل و انما هو مبني على الادلّة العقليّة امّا من دليل الفؤاد اعني دليل الحكمة و هو اعلاها و هو دليل الانبياء و الاولياء عليهم السلٰم او من دليل العقل اعني دليل اليقين المسمى بدليل الموعظة الحَسنة و هو دليل المتّقين و الصالحين او من دليل العلم اعني دليل المجادلة بالتي هي احسَن و هو ادناها و هو دليل العلماء و الحاصل ان الباحثين في هذه المسألة تَشتّتتْ انظارهم و اختلفت اقوالهم فمن الناس من قال بقدم العالم و منهم من قال بقدم النفوس المجرّدة و منهم من قال بحدوث الاشياء عن غير بصيرة و انما معوّله على النقل و هو و ان كان مصيباً في القول الّا انه غير عارفٍ بالدليل حتى ان من هؤلاء من يستدلّ على الحدوث و نفسه لاتسكن لدليله الّا من جهة التسليم للنقل فكل ما لايخالف النقل يقول به مع انه قد يعتقد ما ينافي اعتقاده فيقول مثلاً ان العالم بجميع جزئيّاته و كليّاته حادث مسبوق بالعدم و ان الجنة و اهلها و النار و اهلها باقون بغير فناءٍ يلحقهم و لا انقطاعٍ ابداً و يعتقد مع هذا صحة القاعدتين المذكورتين و انت خبير بان مقتضاهما امّاً قدم ما سوى الله تعالى و امّا فناء ما سوى الله تعالى و انقطاعه و اعلم اني افيدك بيانا لاتجد رافعاً لذلك الاعتراض و لا كاشفاً لهذه الشبهة عَلَى الحقيقة غيره ان وُفِّقْتَ لفهمه و هو ان كل ما سوى الله تعالى فهو حادث بمعنى انه مسبوق بالغير و كل مسبوق بالغير فهو حادث و اذا قلتَ ان الحادث هو المسبوق بالعدم قلنا لك ان العدم ليس شيئا يسبِق و انما معناه انه كان عَدماً في رتبة من فوقه و على كل تقديرٍ فله ابتداء و على القاعدة السابقة يجب ان يكون له انتهاء لكن الانتهاء في العود لايكون اعلى من الابتداء في النزول وَ لا انزل منه بل يجب ان يكون مساويا له في الرتبة و لمّا كان المحدَثُ محتاجاً في بقائه الى المدد كما هو مبرهن عليه وجب ان يمدّه صانعه عز و جل بما به بقاؤه و هذا المدد و ان كان بحسب قابليته من اعماله الصالحة او الطالحة الّا انّه يكون مما لم يصل اليه لان المدد جديد فيكون اعلى رتبةً مما وصل اليه قبلُ سواء كان من الخير ام من الشر

و هذا المدد يجب ان يكون مما له من نوع مادته و صورته فاذا وصل اليه المدد الذى كانت رتبته اعلى من ابتداء ما خلق منه كانت رتبة هذا الواصل الجديد رتبةً لابْتداءِ الموصول فتكون اوليته به فوق اوليته بما قبله و يكون انتهاؤه به بعد انتهائه بما قبله فاذا امدَّهُ بمددٍ آخر بحسب اعماله و استعداده كان هذا المدد الثانى من فوق الاول رتبة فيكون الممدود بالثانى اعلى اوليّة من اوّليّته بالاول و انتهاؤه بالثانى بعد انتهائه بالاول بان يصل الى وقتٍ لولا المدد الثانى لفنى قبله لان ابتداء المدد الثانى قبل ابتداء المدد الاول و هكذا بلا نهاية فى رتبة الامكان و مثاله لو بنيتَ جداراً طوله عشرة اذرع كان ظلّه مثلا منتهيا الى عشرة اذرع لان انتهاء طول ظلّه بحسب علوّ رأس الجدار فاذا بنيتَ عليه عشرة اذرع مثلاً حتى كان علو الجدار عشرين ذراعا كان رأسه الاول الذى هو اعلاه فى وسطه و كان ظله عشرين ذراعا فكان انتهاء الظلّ بحسب ابتدائه من رأس الجدار و هكذا فالمدد لاينقطع عن الحادث و الحادث بالمدد المتجدّد مختلف الابتداء ففى كل مددٍ متجدّد يسبق ابتداؤه به ابتداءَهُ بالمدد الاول و يتأخر انتهاؤه بالثانى عن انتهائه بالاول فالحادث لاينتهى ابتداؤه بهذا المعنى اى يتجدد الامدادات فكل ما وصل اليه مددٌ من مقامٍ عالٍ خُلِق به الممدود من مقام ذلك المدد و الانتهاء بنسبة علو الابتداء و لا انقطاع للمدد و لا الابتداء فلا انقطاع و لا نهاية للانتهاء فافهم.

فان قلتَ كيف يخلق من المدد الجديد و هو مخلوق قبله.

قلتُ انه يكسر و يصاغ بالمدد فى رتبته **و مثاله** اذا كان عندك خاتم صغته من مثقال فضّةٍ ثم اردت ان يمدّده (تمدده خ ل) و تقوّيه بمثقال اخر كسرته و صغته من المثقال الاول و من المثقال الثانى فكان خاتمك ليس من مثقالٍ و هى الرتبة الاقليّة السفلى بل هو من مثقالين و هى الرتبة الاكثريّة العليا و كذلك الدراهم فان العشرة الدراهم اذا انفقتها فى شؤونك مثلا تنتهى فى يومين و لو زدتها حتى كانت عشرين تنتهى فى اربعة ايام لانها عشرون لا عشرة فتأخرح وقت الانتهاء و هكذا اذا جعلتها مائة و اذا كنت دائما تنفق منها و تزيدها لاتفنى

ما دمتَ تزيدها لانها هي الكثيرة اللّاحقة لا القليلة الاولى فافهم **فان قلتَ** ان الزيادة للحادث انما هي في طرف الرّجوع و العود و هذا يلايم قول الداماد رحمه الله و انت لم ترض بقوله **قلتُ** انه يرى انّ المدد للبقاء لم يكن ابتداؤه ابتداءً للممدود بَل الممدود منقطعُ الابتداءِ غير منقطع الانتهاء و هذا ممّا ينافي مقتضى القاعدتين الصَّحيحتين المتّفق عليهما اللتين شهدت لهما الاخبار و اتّفقت عليهما العقول و نحن نقول انّ ابتداء هذا المدد الجديد ابتداء للممدود فاذا اردتَ تصوّره فانظر الى مثل الخاتم فان بقاءه بالمثقالين انما كان اطولَ من بقائه بالمثقالِ لان بقاءه بالمثقالين من علوّ رتبتهما و اكثريتهما لا من دنوّ المثقال و اقليّته و كذلك مثل الجدار و الدراهم.

و قوله صلى الله عليه و اله «**و انّما تنقلون من دار الى دارٍ**» هو كما قال صلى الله عليه و اله الطاهرين لانّهم انزلهم الله في اطوارهم بحكيم صنعه و تقديره في مراتب الادبار من المعاني العقلية الى جواهر الاظلّة الروحية الى الصور الجوهرية الى الطين الطبيعيّة بفتح ياء الطين جمع طينة الى الجواهر الهبائية الى الاشباح المثالية الى المواد العنصرية **ثم دعاهم** بحكيم صنعه و تقديره اليه في مراتب الاقبال من لطائف الاغذية الى النطف الى العلق الى المضغ الى العظام الى الاكتساء لحماً الى تمام الخلقة بنفخ الروح فالتقوا باشباحهم الى القبور فالتقوا بجواهر هبائهم الى ما بين النفختين و هو مدة اربعمائة سنة فالتقوا بالطين الطبيعيّة بفتح ياء الطين لانّهم بقوا في البدءِ فيها اربعمائة سنة فمكثوا في العود كذلك و هو ما بين النفختين نفخة الصعق و نفخة البعث **فاذا هم قيام ينظرون** الى البعث و الحشر و النشر فالتقوا بذرّهم حين قال لهم **الستُ بربكم قالوا بلى** في مدة خمسين الف سنة الى الجنة و مقام الرفرف الاخضر فالتقوا بنفوسهم في اللوح المحفوظ الى ارض الزعفران فالتقوا بجواهرهم الاظلة الروحية الى مقام الاعراف فالتقوا بمعانيهم العقلية الى مقام الرضوان فالتقوا بافئدتهم النوريّة و لايزالوا (لايزالون. **خل**) في هذا المقام يسيرون بلاغاية و لا نهاية يمدّون في درجات هذا المقام الغير المتناهيَة بمحبّة

الله و رضوانه كما قال تعالى فى حديث الاسرار: كلّما وضعتُ لهم علماً رفعتُ لهم حلماً و ليس لمحبتى غاية و لا نهاية.

و قوله «و ان الارواح فى الدنيا غريبة» يعنى انّ محلّها فى العالم الاعلى فانزلت فى دار التكليف و سجنت فى الابدان فى هذه البلد الخراب تلفح عليها الرياح الاربع الجنوب من الكبد و الصبا من الرّية و الشمال من الطحال و الدبور من المرة الصفراء يعوى حوله الذئب اى الغضب و الخنزير اى الشهوة و لقد اجاد ابن سيناء فى ابْياته فى الروح التى اولها:

هبطت اليك من المحل الارفعِ ورقاءُ ذات تعززٍ و تمنّع

الى اخرها و هى مشهورة و قد اشتملت على مطالب جليلة و انما انزلها الله سبحانه فى هذه الدنيا النكدة و وضعها فى هذا القفص الضيّق لاجل التكليف لانه اراد ان يرفعها الى منازل قربه و كانت بعيدة غير متناهية فامرها باخذ المتاع لسفرها اليه و لتكثر من الزاد فان السفر طويل و الطريق بعيد الى الغاية البعيدة القصوى و لتعلم ما جهِلَتْه من العلوم و العقائد كما اشار اليه ابن سيناء فى الابيات المشار اليها فى قوله:

ان كان اهبطها الاله لحكمةٍ

طُوِيَتْ عن الفطِنِ اللبيب الاروعِ

فهبوطها لا شكّ ضربة لازبٍ

لتكونَ سامعةً بما لم يُسْمَعِ

و تكونَ عالِمةً بكلّ خفيّةٍ

فى العالمين فخرقُها لم يُرْقَعِ

و لانزالها فى هذا السجن سر آخر اشاروا عليهم السلٰم اليه فى اخبارهم بما معناه انّها لمّا كانت فى العالم الفسيح انبسطت فى نفسها لما وجدت فى ذاتها من القوّة فالقيت فى هذا السجْن لئلّاتدّعى الربوبية و قد اشار الحكماء الاوّلون

الالهيون الى هذا المعنى برموزهم فقالوا ما معناه انها عصت فسقط ريشها فوقعت الى الارض و اصل ذلك ان ادم عليه السلٰم اكل من الشجرة فنزع منه لباس الجنّة فاهبط الى الارض و المعنى فى الكل واحد و ان اختلفت العبارات ،

عباراتنا شتّى و حسنك ظاهر

و كلٌّ الى ذاك الجمالِ يُشيرُ

و قوله «فهى باقية فمنها منعّمة و منها معذّبة الى ان يردّها عز و جل الى ابدانها» اعلم انه اذا حضر ملك الموت الشخص فانْ كان مؤمنا حضره النبى و على و الائمة صلى الله عليه و عليهم و اوصوا به ملك الموت فاستوصى به فيظهر له فى احسن صورة و هى ما يكسوه الولى عليه السلٰم للقائه محبّه فيقبض روحه باختياره فتخرّ الروح ساجدة تحت العرش بين يدى الله سبحانه ثم يكسوها حلّة صفراء من الركن الايمن الاسفل من عرشه ثم تهبط الى جنازته فتكون معه فاذا غسّل و كفّن و حمل الى قبره سارت معه ترفرف على جنازته او تمشى اَمَامَها على اختلاف الروايتين فاذا شرج عليه اللبن اتاه رُومان فتّان القبور و كتب الميت اعماله فى قطعة من كفنه باملاء رُومان و يجعلها على عنقه و هو قوله تعالى و كل انسان الزمناه طآئره اى كتابه فى عنقه ثم يأتيه منكر و نكير و يسألانه فاذا اجاب بشّراه بالخير ثم يُخَدُّ له خدٌّ من الجنة التى فى المغرب المدهامتان الى قبره يأتيه منها الرّوح بفتح الراء و تروح روحه مع الملك الى الجنّة و تجتمع بارواح اسلافه يأكلون و يشربون و يتنعمون فاذا كان يوم الجمعة او العيد اتاهم الملك عند طلوع الفجر بنجائب من نور عليها قباب الياقوت و الزبرجد فيركبون و تطير بهم بين السماء و الارض فيأتون النجف الاشرف فيبقون الى الزوال ثم يستأذنون الملك فى زيارة اهاليهم فى الدنيا و قبورهم فيأذن لهم فيأتون اهاليهم و معهم ملائكة يحجبون عن ابصارهم كل ما يكرهون من اهاليهم ثم يزورون مواضع حفرهم فاذا كان ظل كل شىء مثله صاح بهم الملك فيركبون فتطير بهم الى غرف الجنان و ان كان الشخص منافقا حضروه

عليهم السلٰم و اوصوا ملك الموت بان يشدّد عليه فيستوصى بذلك فيقبض روحه و ينزعها غرقا و ينشطها نشطا فاذا كان فى قبره اتاه رُومان و كتب اعماله ثم اتاه منكر و نكير و سألاه فلم يجب فيضربانه بِمِرْزَبَةٍ من حديد محميّة فى النار اعوذ باللهِ من سخط الله ثم يُخَدّ له خَدّ من النار التى فى المشرق عند مطلع الشمس الى قبره يأتيه منها الدخان و الشرر و يمضى الملك بروحه الى النار التى فى المشرق يعرضون عليها غدوّا و عشياً فاذا غربت الشمس اتى بها الى بئر برهوت بوادى حضرموت يعذّب فيها الى طلوع الشمس فيؤتَى به اليها و الى النار و هكذا و يعجبنى ان اورد حديثاً يناسب المقام لما فيه من ذكر هذين الصنفين ارويه بطرقى عن مشائخى المتصلة الى ابن ابى عمير عن زيد النرسى عن ابى عبدالله عليه السلٰم قال سمعته يقول: اذا كان يوم الجمعة و يوما العيدين امر الله رضوان خازن الجنان ان ينادى فى ارواح المؤمنين و هم فى عرصات (غرفات. خ ل) الجنان انّ الله قد اَذِنَ لكم بالزيارة الى اهاليكم و احبابكم من اهل الدنيا ثم يأمر الله رضوان ان يأتى لكل روحٍ بناقة من نوق الجنة عليها قبة من زبرجدة خضراء غشاؤها من ياقوتة رطبة صفراء و على النوق جِلال و براقع من سندس الجنان و استبرقها فيركبون تلك النوق عليهم حلل الجنان متوّجون بتيجان اللؤلؤ الرطب يضىء كما تضىء الكواكب الدّرّية فى جوّ السماء من قرب النار اليها لا من البعد فيجتمعون فى العرصة ثم يأمر الله جبرئل فى اهل السمٰوات اَن يستقبلوهم فتستَقْبلهم ملائكة كل سماء و تشيّعهم ملائكة كل سماءٍ الى السماء الاخرى فينزلون بوادى السلام و هو وادٍ بظهرِ الكوفة ثم يتفرقون فى البلدان و الامصار حتى يزوروا اهاليهم الذين كانوا معهم فى دار الدّنيا و معهم ملائكة يصرفون وجوههم عما يكرهون النظر اليه الى ما يحبون و يزورون حُفَر الابدان حتى اذا ما صلّى الناس و راح اهل الدنيا الى منازلهم من مصلّاهم نادى فيهم جبرئل بالرحيل الى غرفات الجنان فيرحلون، قال فبكى رجل فى المجلس و قال جعلتُ فداك هذا للمؤمن فما حال الكافر فقال ابوعبدالله عليه السلٰم: ابدان ملعونة تحت الثرى فى بقاع النّار و ارواح خبيثة

تجرى بوادى برهوت فى بئر الكبريت فى مركباتٍ خبيثاتٍ ملعوناتٍ تؤدّى ذلك الفزع و الاهوال الى الابدان الملعونة الخبيثة تحتَ الثرى فى بقاء النار فهى بمنزلة النائم اذا رأى الاهوال فلاتزال تلك الابدان فزعة ذَعرةً و تلك الارواح معذّبةً بانواع العذاب فى انواع المركبات المسخوطات الملعونات المضعفات مسجونات فيها لاترى رَوْحاً و لا راحة الى مبعث قائمنا فيحشرها الله من تلك المركبات فتردّ فى الابدان و ذلك عند النشرات فتضربُ اعناقهم ثم تصير الى النارِ ابد الآبدين و دهر الداهرين هـ.

اقول قد ذكرتُ بعض احوال الفريقين على الاقتصار و فى هذا الحديث الشريف ذكر عليه السلام بعض الاسرار التى خفِيت على اكثر البصائر و الابصار و لولا انى لستُ بصددِ بيانها لاطلقتُ عنان القلم فى ميدان البيان حتى يقِف الناظر على ما لم تسمعه الآذان ، و امّا من ليس بمؤمن و لا كافر و هم الذين لم يمحضوا الايمان و لا الكفر و النفاق فتبقى ارواحهم فى قبورهم الى يوم القيامة و لايسألون فى قبورهم يُلهَى عنهم فاذا كان يوم القيامة جدّد لهم التكليف و حوسبوا على اعمالهم فامّا الى الجنة و امّا الى النار.

و قوله «و قال عيسى بن مريم عليه السلٰم» الخ ، يعنى انه لايصعد الى السماء بمقتضى طبيعته الّا ما نزل منها اما صعود ما لم ينزل من السماء اليها بقاسرٍ او معينٍ مُتَمّمٍ فَاِنّه ممكن فَعَلى ظاهر الحال الارواح و النفوس نزلت من السماء فتصعد الى السماء اذا فارقت الابدان لانها تأوى الى الجنة التى فى المغرب المدهامتان و هى الآن فى الاقليم الثامن و اسفله على محدّب محدّد الجهات فى الرتبة اذ لا جهة وراءه و امّا الابدان فانها باقية فى الارض لانها خلقت منها و اليها تعود هذا ظاهر الحال و اما فى حقيقة الامر فكل شيءٍ انزله الله سبحانه من سماءِ ذلك الشيء الى ارضه قال تعالى و ان من شيءٍ الّا عندنا خزآئنهُ و مانُنزّله الّا بقدرٍ معلوم و التنزيل الاظهار فان الغيب اعلى و الشهادة سواء فى طرف الخيرات ام فى طرف الشرور فى كل شيء بحسبه فعلى هذا اذا طال مكثها فى الارض صَعِدَ جسدُها الثانى الى جابرسا او جابلقا و انفسها النباتيّة الى عناصرها

و الحيوانية الى هورقليا و جسدها الاول الى هذه العناصر المحسوسة فلاتدركها ابصار اهل الدنيا و اهل العصمة عليهم السلٰم ابصارهم تدركها على ما ذكرناه فى جواب مسألة اجساد الائمة عليهم السلٰم ورد انّها لاتبقى فى حفرها اكثر من ثلاثة ايام و كذلك اجساد الانبياء عليهم السلٰم او اكثر من اربعين يوما على اختلاف الروايتين لاختلاف مراتبهم فى الشرف ثم ترفع الى السماء من انَّ رفعَها عبارةٌ عن خلعها الصور البشريّة و انّها باقية فى حفرها الى يوم يبعثون منها.

و قوله «و قال جل ثناؤه و لو شئْنا لرفعناه بها و لٰكنّه اَخْلَدَ الى الارض و اتّبع هواه» يعنى و لو شئنا ان نرفعه بالاياتِ التى آتيناهُ بِاَنْ نحفظَها عليه فلاينسلخ منها او نرفعه بالتفضّل او العفو و لكنه لمّا قصد الى العُلوّ نظراً الى انّيّته فانحطّ بذلك الميل الى اسفل و اتّبع هويه فاتّخذ الٰهَهُ هَواهُ و اَضلّه الله على علمٍ و ذلك لانه خُلِق من سجّين و اصابه لطخ من علّيين فتعلق به فاتاه الله بعض اياته بواسطةِ ذلك اللطخ فلمّا انتهت مدّة تعلق اللطخ انسلخ منه فانسلخَ هو من الايات بانسلاخه من اللطخ يشير بهذا الاستشهاد الى ارتفاع الارواح العلويّة و انحطاط الارواح السفليّة كلٌّ لاحقٌ بمركزه قال الله تعالى كلّ الينا راجعون فالمؤمن راجع الى الله من حيث يحبّ و المنافق راجع الى الله من حيث يكره.

«قال: و قال ايضا قدس سرّه فى كتاب التوحيد ناقلاً بسنده المتّصل عن ابى عبدالله عليه السلام ان روح المؤمن لاَشدّ اتّصالاً بروح الله من اتّصال شعاع الشمس بها».

اقول: المراد بروح الله الرّوح الكليّة التى خلقت من شعاعِها البراق و الروح الكلية هى الركن الايمن الاسفل من العرش و هو النور الاصفر الذى اصفرّت منه الصفرة و هو ملك يؤدّى الى اسرافيل احكام الحيوٰة و هو روح محمد اهل (واهل ظ) بيته الطاهرين صلّى الله عليه و اله و هو الروح من امر الله و الروح من امر الربّ و الروح يطلق على اربعة ملائكة:

الاوّل الرّوح من امر الله و هو النور الابيض و هو العقل الكلى و هو الركن

الايمن الاعلى من العرش و هو القلم.

و الثانى الروح من امر الربّ المشار اليه اوّلاً و هو الركن الايمن الاَسْفل من العرش و ربّما اُطْلِقَ احدهما على الآخرِ.

و الثالث و الرابع الروحانِ اللذانِ عَلَى ملائكة الحجب اعنى الكروبيّين. الثالث هو الركن الايسر الاعلى من العرش و هو النور الاخضر الذى اخضرّت منه الخضرة و هو ملك يؤدى الى عزرائيل اوْ انّه يُؤَدّى الى ميكائيل او هو اللوح المحفوظ. و الرابع الركن الاسفل الايسر من العرش و هو النور الاحمر الذى احمرّت منه الحمرة فهذان يطلق على كلٍّ منهما الرّوح و على كلٍّ منهما القائم على ملائكة الحجب اعنى الكروبيّين و باصطلاح الحكماء الابيض هو العقل الكلى و الاصفر هو الروح الكليّة و الاخضر هو النفس الكليّة و الاحمر هو الطبيعة الكلية و الاربعة المذكورة هم الملائكة العالُون الذين لم يسجدوا لادم عليه السلٰم لانهم هم الانوار الّتى سجدت الملائكة لادم عليه السلٰم لكونها مشرقةً على صلبه و لذا قال تعالى فى عتاب ابليس حين استكبر عن السجود لادم عليه السلٰم قال له اَستكبرتَ ام كنتَ من العالين و هم هؤلاء الاربعة و روح المؤمن مركبة من اشعّةِ الاربعة فهى فى الحقيقة شعاع من تلك الانوار و انّما قال اشدّ اتّصالاً بروح الله من اتّصالِ شعاع الشمس بها و فى الروايات عن اميرالمؤمنين عليه السلٰم اشدّ اتّصالاً من شعاع الشمس لا من اتّصال شعاع الشمس و هى اوجه من هذه الرواية لانّ المفضّل عليه هو شعاع الشمس لا اتّصال شعاع الشمس فان كان اللفظ من المعصوم فهو اعلم بما قال و ما يقوله فهو واقع منه بقصدٍ عن علم و ان كان من غيره بان كان منقولاً بالمعنى فالسهو من الناقل و الحاصل انّما قال اشدّ مع انّ شعاع الشمس فى اتصاله بها آية لذلك و الله القادر العليم ضرب به مثلا و جعله آيةً لذلك فلايصحّ الاختلاف و لا التخلف لان عالم المجردات اشدّ من عالم الاجسام و عالم هو اصلٌ لعَالمِ الشهادةِ فيكون فيما يتساويان فيه اشد من عالم الشهادة فافهم و انّما سمّى الله تعالى هذه الروح المخلوقة روحاً له و نسبَها اليه تشريفاً لها على سائر الارواح

كما قال للكعبة بيتي و المراد بالمؤمن هنا هم الانبياء عليهم السلٰم لا سائر المؤمنين ان اريد الحقيقة لان ارواحهم عليهم السلام لم يكن شعاعُهَا حقيقة الّا حقائق ارواح الانبياء عليهم السلٰم و ان اريد المجاز جاز ان يكون المراد سائر المؤمنين لان ارواح المؤمنين اشعّة لارواح الانبياء و ارواح الانبياء اشعة لارواح الائمة عليهم السلٰم كما صرّحت به الاخبار.

قال: «و نقل الشيخ المفيد رحمه الله فی كتاب المقالات من كتاب نوادر الحكمة لبعض علمائنا الاماميّة اصحاب التوحيد رضی الله عنهم مسنداً الی ليث بن ابی سُليم عن ابن عباس قال سمعتُ رسول الله صلی الله عليه و اله لمّا اسری به الی السماء السابعة ثم أُهْبِطَ الی الارض يقول لعلی بن ابی طالب عليه السلٰم يا عليُّ انّ الله تبارك و تعالی كان و لا شیء معَهُ فخلقنی و خلق رُوحی من نور جلاله فكنّا اَمامَ عرش ربّ العالمين نسبّح الله و نحمده و نُهلِّله و ذلك قبل ان يخلق السمٰوات و الارض فلمّا اراد ان يخلق ادم عليه السلٰم خَلقَنی و ايّاكَ من طينة علّيّين و عجنت بذلك النور و غمسنا فی جميع الانهار و انهار الجنّة ثم خلق ادم عليه السلام و استودع صُلبَه تلك الطينة و النور فلمّا خلقه استخرج ذرّيّته من ظهره فاستنطقهم و قرّرهم بربوبيّته فاوّل ما خلقَ الله و اقرّ له بالعدل و التوحيد انا و انت و النّبيّون علی قدر منازلهم و قربهم من الله عز و جلّ، فی حديث طويل».

اقول: قوله «لبعْض علمائنا الامامية» يعنی ان كتاب نوادر الحكمة و هو المسمّی بدَبّة شبيب الدّهان لان شبيباً يبيع الادهان المختلفة و عنده دَبّةٌ فيها بيوت يضع فی كل بيت منها دهناً غير الاخر و هذا الكتاب جمعه محمد بن احمد بن يحيی الاشعری و سماه كتاب نوادر الحكمة لانه ليس فی نوع من العلم بل و لا مرتّبا بل جمعه فی فنونٍ شتی فلُقِّب الكتاب بدبّة شبيب الدهان،

و قوله صلی اللهُ عليه و اله «يا علیّ ان الله كان و لا شیء معه» يعنی به ان الازل ينافی الكثرة و التعدد و فيه رد علی مثل المصنف و امثاله الذين يجعلون ذخيرة علمهم وَ اسراره اعتقاد ان بسيطة الحقيقة كلّ الاشياء و بَرهنوا عليه بانّه

شیء لایُسْلب عنه شیء و قد تقدم احتجاجهم و ابطاله فیکون معه کلّ شیءٍ لانه کل شیء و مع اعتبار انّ الواجب تعالی لا مجعول بالذاتِ تکون الاشیاء المفهومية لا مجعول بالتبع و سمّوا الاشیاء اللاحقة فی رتبة ذاته بالتبع من مفهومات الاشیاء المتغايرة فی انفسها المغايرة بالاعیان الثابتة و اعتقادان معطی الشیء لیس فاقداً له فی ذاته لانه مبدأ کل شیء فلایفوته شیء الّا انها فی ذاته بنحوٍ اشرف و ان وحدته لقوتها طوَتْ کثراتِها و امثال هذه الترّهات الفاسدة و کلها منفیّةٌ بقوله صلی الله علیه و اله کان اللهُ و لا شیء معه، و ان کل ما دلّ علیه لفظ ماخلاالله سبحانه فهو محدَث لا من شیء و لا اصل له و لا ذکر قبل احداثه و انما اخترع اصله حین اخترعه بفعله فلا ذکر له بوجهٍ من الوجوه قبل احداثه بالفعل،

ثم قال صلی الله علیه و اله «فخلقنی و خلق روحی من نور جلاله» فاتی بالفاء المفیدة للترتیب بلا مهلة اشعاراً بانه لیس بینه و بین خلقه شیء و ان تفرّده مساوق لوجودهم فی انفسهم و عنده فی اوقاتِ وجودهم و امکنة حدودهم و لیس معهم و لا بایئن(بائن ظ) منهم بینونة عزلةٍ فیکون محصوراً و انما هو معهم بفعله و امره الذی قام به کل شیء و لاجل ذلك وردفیما رووا: کان الله و لا شیء معه و هو الآن علی ما کان‌ه، یعنی ان توحّده و تفرّده سابق لهم و مساوق معهم و لاحق و لم‌یجمع شیئا من جمیع الاشیاء معه تعالی حال من الاحوال بل هو الواحد الاحد الفرد الصمد خلو من خلقه و خلقه خلو منه لا بمفارقة و لا بملاصقة و لا بمقارنة و لا بمباینة و لا باتّصال و لا بانفصال و لایصدق علی شیء غیر ذاته و لایصدق علیه شیء و المحتملة[1] للتفریع اَیْضا اشعاراً بالتفریق الذی اشار الیه ابوالحسن الرضا علیه السلٰم فی قوله کنهه تفریق بینه و بین خلقه و غیوره تحدید لما سواه‌ه، یعنی مثل قولی: خلو من خلقه و خلقه خلو منه لا بمفارقة و لا بملاصقة، الی قولی: و لایصدق علیه شیء، و

---

[1] ای الفاء.

امثالها فانّها غُيورٌ و هى حدود ما سواه يعرف بها غيره و يستدلّ بها عليه من حيث صفة التعريف كما قال امير المؤمنين عليه السلٰم صفة استدلالٍ عليه لا صفة تكشِف له ، و قوله صلى الله عليه و اله «من نور جلاله» اى من اثر جلالِه و الجلال الحجاب و هو فعله اذ به ظهر بمفعولاته و به احتجب بهم عنهم و هذا النور هو الحقيقة المحمدية (ص) و هو محل الفعل المتقوم به كالانكسار فانه محلّ الكسر المتقوّم به و كالقيام فى قولك قائم الذى هو اسم فاعل القيام فان القيام محل الحركة المتقوّمة به و هما القائم الذى هو اسم الفاعل و ليس مسمّى قائم ذات زيدٍ بل مسمّاه مثاله الظاهر بالقيام الفاعل له و ان كنتَ تجد ان مسمّى قائم هو ذات زيد فاسأل الله ان يصلح وجدانك و يكشف لك الحجب المانعة من ادراك ذلك ،

و قوله صلى الله عليه و اله «فكنا اَمامَ عرش رب العالمين» كنا قبل عرش الموجد للعالمين اى جميع الخلائق ، و العرش له اطلاقات : منها المشية و منها نور محمد صلى الله عليه و اله المشار اليه بقوله تعالى ماوسعنى ارضى و لا سمائى و وسعنى قلبُ عبدى المؤمن ، فانه احد معانى الرحمٰن على العرش استوى و باعتبار مراتب هذا القلب هو كل المعانى للاية و منها المركب من اربعة انوار نور احمر منه احمرت الحمرة و نور اصفر منه اصفرت الصفرة و نور اخضر منه اخضرت الخضرة و نور ابيض منه البياض و منه ضوء النهار و فى رواية منه ابيضّ البياض ، و منها العلم قال تعالى و كان عرشه على الماء انه حمّل دينه العلم و منها جميع الخلق و منها الملك قال تعالى رب العرش العظيم اى رب الملك العظيم و منها محدّد الجهات و منها عالم الغيب بالنسبة الى عالم الشهادة ، الى غير ذلك ، فامّا الاطلاق الاول فسابق ذاتاً مساوِق ظهوراً و امّا الثانى فمتّحد لانه هم عليه (عليهم . خ ل) السلٰم و امّا الملك و العلم و الغيب فباعتبارٍ يكون نوره صلى الله عليه و اله مساوقاً و باعتبارٍ سابقاً و ما سوى ذلك فهو سابق و يجوز ان يكون الاَمام بفتح الهمزة الوجه ،

و قوله صلى الله عليه و اله «نسبّح الله» الخ ، فى بعض رواياتهم انهم بعد

ان خلقوا بقوا وحدهم ليس شيئا بعد الله غيرهم عليهم السلام يسبّحون الله قبل ان يخلق شيئا من خلقه سواهم الف دهر كل دهرٍ مائة الف سنة على ما يظهر لى من اشارات الاخبار و اذا قلتُ كل دهرٍ مائة الف سنة فاريد على ما يظهر لا انّ هذا التقدير منصوص بخصوص لفظه بل بمعناه بل قد يستفاد اقلّ و قد يستفاد اكثر و الظاهر لى هذا العدد و الله سبحانه و رسوله و اله صلى الله عليه و اله اعلم، ثم خلق الانبياء عليهم السلام و كانوا هداة للانبياء و الانبياء عليهم السلٰم يدينون الله بولايتهم و حُبِّهم و يستنّون بسنّتهم و يمتثلون امرهم و يعرفون الله سبحانه بسبيل معرفتهم الفَ دهرٍ كل دهر مائة الف سنة ثم خلق المؤمنين من انوار الانبياء و اشعة انوارهم،

قال صلى الله عليه و اله «فلمّا اراد ان يخلق ادم عليه السلٰم خلقنى و ايّاك» يعنى علياً «من طينة عليين» كناية عن اجسامهما عليهما السلٰم «و عجنت بذلك النور» الذى هو اوّل صادرٍ بفعل الله تعالى و هو الحقيقة المحمدية و هو الماء الذى به حيوٰة كل شىء و هو وجودهم «و غمَسَها فى جميع الانهار» من العلوم و العقل و الحياء و الحب و الرضا و السخاء و الصبر و الشكر و غير ذاك من انهار صفات الطاعات و الفضائل و الفواضل «و انهار الجنّة» الاربعة نهر الماء و هو يجرى من ميم بسم من بسْم الله الرحمٰن الرحيم و نهر اللبن من هاء الله و نهر العسل من ميم الرحمٰن و نهر الخمر من ميم الرحيم فالماء حياتهم لانّهم اسماء الله و اللّبن علمهم و العسل حبّهم و الخمر سكر معرفتهم «ثم خلق ادم و استودع صُلبه تلك الطينة و النور» قال العباس بن عبدالمطلب فى مدح النبى صلى الله عليه و اله:

من قبلها طِبتَ فى الظلالِ و فى
مستودَعٍ حينَ يُخْصَفُ الوَرَقُ

ثم هبطتَ البِلادَ لا بَشَرٌ
انتَ و لا مضغةٌ و لا عَلَقُ

بـــل نطفـــة تركـــبُ السَّـــفِينَ و قـــد
الجـــمَ نســـراً و اهلَـــه الغَـــرقُ
تُنْقَـــلُ مـــن صـــالِبٍ الـــى رحـــمٍ
اذا مضـــى عـــالَمٌ بـــدا طبَـــقُ
حتـــى احتـــوى بيتُـــك المهـــيمنُ مِـــن
خِنْـــدفَ عليـــاءَ تحتَهـــا النُّطُـــقُ
و انـــتَ لمّـــا وُلِـــدتَ اشـــرقَتِ ال
ارضُ و ضـــاءت بنـــورِك الأُفُـــقُ
فـــنحنُ فـــى ذلـــك الضـــياء و فـــى
النـــورِ و سُـــبلِ الرشـــادِ نختـــرِقُ

و ليس قوله بل نطفة، ان نورهم صلّى الله عليهم المتعلق بصلب ادم (ع) المنتقل فى الاصلاب الشامخة و الارحامِ المطهرة نطفة مدرة بل نطفة نورٍ مقدّرة تجرى فيهم جرى الارواح فى الاجسام لانهم عليهم السلم فى تلك الحال على كمال الاستقامة و تمام الاعتدال مثل ما روى ان فاطمة عليها السلم كانت تعلّم امّها خديجة احكامَ دينها و هى فى بطنها و كلهم مثل هذا النوع قبل و بعد، «فلمّا خلقه» اى ادم «استخرج ذريّته من ظهره» استخرج من ادم ابنه شيث و يافث و استخرج من ظهريهما اولادهما و هكذا اخرج كل نسمة من ظهر ابيه و هو سر قوله تعالى و اذ اخذ ربك من بنى ادم من ظهورهم ذرّيتهم و لم يقل من ظهره و انما قال صلى الله عليه و اله من ظهره اختصاراً فى التعبير مع ظهور الحال و لان الخارج من الاب الخارج من ابيه خارج من اب ابيه و لهذا كان اب الاب اَباً بل اوْلى من ابنه ببَنِيه و ذلك لان المكلفين فى عالم الذر اخذهم سبحانه من ظهور ابائهم بالتوالد كما فى هذه الدنيا و كلّفهم ثم رجعهم الى اصلاب ابائهم

«فاستنطقهم» بما جعل فيهم من العقول و الفهم و الاختيار و رفع عنهمُ الموانع فيما اراد منهم «و قرّرهم بربوبيّته» فقال الستُ بربكم و محمد نبيّكم و علي وليكم فقالوا بلى فمنهم من اجاب بقلبه و لسانه و هم المؤمنون و منهم من انكر بقلبه و لسانه و هم الكافرون و منهم من اجاب عن غير علم و هؤلاء مرجون الى يوم القيٰمة و منهم من يلحق في الدنيا باحد الاوّلين بعد مدّة و تفصيل هذه المقامات طويل، «فاوّل ما خلق الله و اقرّ بالعدل و التوحيد انا و انت» انّما قال و انت بالنسبة الى من سواهما و لايلزم منه التساوي فقد روى انّ نور محمد صلى الله عليه و اله خلق قبل خلق نور علي من نور محمد صلى الله عليهما و الهما بثمانين الف سنة و هو مقرّ بالعدل و التوحيد ثم خلق منه نور علي عليه السلام كما تحدث سراجاً من سراجٍ قال علي عليه السلٰم انا من محمد كالضوء من الضّوءِ، «و النبيون على قدر منازلهم و قربهم من الله عز و جل» فمن اقرّ قبل كان افضل و اوّل النبيين وجد بعد خلق محمد و اله صلى الله عليه و اله بالف دهرٍ كل دهر مائة الف سنة و اتّفق المسلمون على ان افضل الانبياء خمسة محمد صلّى الله عليه و اله و نوح و ابراهيم و موسى و عيسى و اتّفقوا على انه صلى الله عليه خير الخلق و اختلفوا في الاربعة من اولي العزم فاكثر العامة ان ترتيبهم في الفضل ابراهيم ثم موسى ثم عيسى و قال بعضهم ثم عيسى ثم موسى و اتّفقوا على مفضولية نوح و اما اصحابنا فاكثرهم على ان الترتيب في الفضل هكذا ابراهيم ثم نوح ثم موسى ثم عيسى و قيل نوح ثم ابراهيم ثم موسى ثم عيسى و هذا هو المترجح عندي فان ابراهيم عليه السلام و ان كانت مَمادحهُ و ذكره و فضائله في الاحاديث اكثر من نوح عليه السلام الّا انه مع ذلك كلّه من شيعة نوح لقوله تعالى و ان من شيعته لابرٰهيم و لقوله تعالى و اذ اخذ الله من النبيين ميثاقهم و منك و من نوح و ابرٰهيم و موسى و عيسى بن مريم و هو في مقام التفضيل لا في مقام السبق في الوجود في الدنيا و الّا لأخّر محمّدا صلّى الله عليه و اله و ايضا ليس في الانبياء عليهم السلٰم مَنْ نبوّته عامّة الّا محمد و نوح عليهما السلٰم و امّا ابراهيم عليه السلٰم فانّما ارسل الى اربعين بيتا و ليس نسخ الشريعة

دليلا على الافضلية و الّا لكان عيسى افضل الاربعة و ايضاً فان نوحا عليه السلام اوتى من الاسم الاعظم خمسة عشر حرفاً و ابرٰهيم عليه السلٰم ثمانية و موسى اربعة و عيسى اثنين و الله سبحانه و رسوله و خلفاؤه اعلم و بالجملة من سبق الى الاجابة كان افضل ،

و الذى يترجّح عندى فى تفضيل الاربعة عشر معصوماً صلى الله على محمد و اله انّ افضلهم و سيدهم رسول الله صلى الله عليه و اله و هذا معلوم ثم من بعده اميرهم على بن ابى طالب عليه السلٰم ثم الحسن ثم الحسين عليهما السلٰم لحديث سيدا شباب اهل الجنّة و تفضيل الحسن على الحسين عليهما السلٰم بالنص الخاص عن الصادق عليه السلٰم روى الصدوق (ره) فى اكمال الدين باسناده الى هشام بن سالم قال قلتُ للصادق جعفر بن محمد عليهما السلٰم الحسن افضل ام الحسين فقال الحسن افضل من الحسين قلتُ فكيف صارت الامامة من بعد الحسين فى عَقبِهِ دون ولد الحسن فقال ان الله تبارك و تعالى لم يرد ذلك الّا ان يجعل سنة موسى و هارون جارية فى الحسن و الحسين عليهما السلٰم الاترى انهما كانا شريكين فى النبوة كما كان الحسن و الحسين شريكين فى الامامة و ان الله عز و جل جعل النبوة فى ولد هرون و لم يجعلها فى ولد موسى و ان كان موسى افضل من هرون ه.

ثم القائم عليه السلٰم عجل الله فرجه لحديث: و تسعة من ذريّة الحسين تاسعهم قائمهم اعلمهم رواه المقداد فى شرح الباب الحادى عشر و فى اخرى تاسعهم قائمهم اعلمهم افضلهم و حديث الوصيّة فى قول النبى صلى الله عليه و اله لعلى عليه السلٰم فى امر الوصية: و انا ادفعُها اليك يا على و انت تدفعها الى وصيّك و يدفعها وصيُّكَ الى اوصيائك من ولدك واحداً بعد واحدٍ حتّى تُدْفع الى خير اهل الارض بعدك الحديث ، خرج تفضيل الحسن و الحسين عليهما السلٰم بحديث سيدا شباب اهل الجنّة و بقى الباقى و فى معانيه روايات كثيرة ثم الائمة الثمانية عليهم السلٰم كلهم فى الفضل (سواء . خ‌ل) و مما تحمل احاديث المساواة على ذلك ثم فاطمة عليها السلٰم كما يشير اليه ما رواه فى الفقيه فيما

اوصى محمد عليا عليهما السلٰم و على الهما يا على ان الله عز و جل اشرف على الدنيا فاختارنى منها على رجال العالمين ثم اطّلع ثانيةً فاختارك على رجال العالمين ثم اطّلع ثالثةً فاختار الائمة من ولدك على رجال العالمين ثم اطّلع رابعةً فاختار فاطمة على نساءِ العالمين ه، و هو يشعر بتفضيلهم عليها عليهم و عليها السلٰم و مثل حديث الانوار التى تزهر بها لعلى عليهم السلٰم فانها بقيت كذلك الى ان ولدت الحسين عليهم اجمعين السلام.

قال: «فقد ظهر من هذه النقول بعد شهادة البرهان للعقول ان للارواح كينونةً سابقة على عالم الاجسام و العقول القادسة و الارواح الكلية عندنا باقية ببقاء الله فضلاً عن ابقائه لانها مستهلكة الذّوات مطوية الانوار عند سطوع نور الجلال لايرومون النظر الى ذواتهم خاشعين لله تعالى».

اقول: امّا كون الارواح لها كينونيّة سابقة على عالم الاجسام سبقاً دهريّا فهو ظاهر و امّا السبق الزمانى فهو محل الخلاف و اكثر المحقّقين على ان الارواح سابقةٌ على الاجسام فى الدهر و امّا فى الزمان فالاجسام سابقة عليها لانها انما تتكون من الاجسام كالثمرة من الشجرة و المستفاد من كلام ائمة الهدى عليهم السلٰم انّ الروح موجودة فى غيب النطفة كوجود الشجرة فى النواة و الحبة فى العود الاخضر قبل ان تظهر السنبلة و هو معنى ما ذكره اكثر المحقّقين فيكون القول به متحقِّقاً نعم لو قلتَ انها موجودة فى الزمانيات غير ظاهرة الكينونة اصبتَ و هو معنى قول المحققين و الآن زيد الذى يخاطبك انّما تخاطبُك روحُه فى هذا القفص و هى الآن ليست بذاتها فى الزمان و انّما تكون فى الزمان بتعلّقها بالجسم تعلّق التدبير فاذا قلتُ لك قام زيد سمعتَ اللفظ حين الخطاب بجسمك و آلاته و ادركتَ معناه بروحِك فى مرتبتها من عالم الغيب فقد ادركتَ المعنى قبل خلق السمٰوات و الارض باربعة آلاف عام.

و قوله «و العقول القادسة» اى المتقدسة المتنزّهة بذاتها عن شوائب الموادّ العنصريّة و المدد الزمانية و الصور الهندسية لا انّها متقدّسة عن مطلق المادة و مطلق المدة و مطلق الصورة كما توهمه اكثر المتأخرين بل لها موادُّ

نورانية و مُدَدٌ دهريّة و صور معنوية «و الارواح الكليّـة» و هـى الرقـائق الغيْبيّـة فهى فى عالم الغيب كالمُضَغ فى عالم الشهادة بالنّسبة الى اطوار الجنين و العقـل كالنطفة و تمام الخلقة كالنفس «عندنا باقية ببقاءِ الله» يريد انّها كالظلّ للشاخص بقرينة قوله «فضلاً عن ابقائه» و هـذا غلـط ظـاهر فـاِنّ الاشـياء كلهـا لا فـرق بـين الارواح و الاجسام قائمـة بـامر اللـه الفعلـى اى المشـية قيـام صـدور و بـامر اللـه المفعولى اى النور المحمدى (ص) قياماً ركنيا اى قيام تحقّقٍ قـال الصـادق عليـه السلٰم فى الدعاء كل شيء سواك قام بامرك، فبقاء كـلّ شـيء بابقـاء اللـه بـدوام الامداد.

قوله «لانها مستهلكة الذوات مطويّة الانوار عند سطوع نـور الجـلال» لان مادتها من ذلك النور و هيئتهـا اى صـورتها مـن اثـر هيئتـه كمـا تـرى مـن صـورة الكتابة فان مادتها من المداد و صورها (صورتها. خ‌ل) من هيئة حركة يد الكاتب و لاتتوهم ان نور الله عز و جل كما يذهب اليه هؤلاء من انّـه نـور الـذات الغيـر المصنوع فانهم لايعرفـون اللـه تعـالى و انّمـا نـور اللـه هـو فعلـه و هـو مفعولـه و اسماؤه و صفاته اى صفات افعاله و كلهـا محدثـة مخلوقـة بفعـل اللـه امـا الفعـل فخلقه الله بنفسه اى نفس الفعل لانه فعل و ايجاد و لايحتـاج فـى ايجـاده الّا الـى فعل و ايجاد و هو فعل و ايجاد فلايحتاج فى ايجاده الى غير نفسه و امّـا مـا سـوى الفعل فخلقه الله بالفِعل فهم مستهلكون بوجدانهم فى انوار فعله و آيته الكبـرى «لايرومون النظـر الـى ذواتهـم خاشـعين لله» فـانين (قـائمين خ‌ل) فـى خدمتـه و مراقبتهم لحضرته.

و قد ذكر الملا احمد اليزدى اعتراضات لبعض الناظرين فـى قولـه «باقيـة ببقاء الله» لان ظاهره القول باتّحادها به تعالى و احببتُ ان اذكره مختصرا و اذكر جوابه ليظهر لك الحال، قال فى حاشيته: منها ان الاتحاد فى الوجود لايتصـوّر الّا بين الكلىّ و جزئى ذلك الكلى كالانسـان الموجـود بوجـود جزئياتـه و لايصـح الاتّحاد بين الامـور الجزئيـة و لا بـين الحقـائق المتباينـة كالانسـان و الفـرس و الواجب ليس كلياً للعقول لتندرجَ تحته و منها ان التباين بـين الانسـان و الفـرس

دون التباين بين الواجب و الممكن و اذا امتنع فى ضعيف التباين الاتحاد ففى شديد التباين بالطريق الاولى و منها ان للواجب بالذات خواص منها الّايكون مجعولا و للممكن خواص منها ان يكون مجعولاً فلو جاز الاتّحاد بينهما كان الشيء الواحِدُ مجعولا و غير مجعولٍ هف ، و منها ما ثبت انها متأصلة فى نفس الامر و انّ لها علة جاعلة متقدمة عليها بخلاف الواجب فلو جاز الاتحاد فامّا ان تكون قديمة فيلزم انقلاب الحقائق و ان بقيت على امكانها مع اتحادها بجاعلها كان جاعلا لنفسه و متقدّما على نفسه لان الجاعل متقدّم على المجعول و منها ان وجود الواجب ضرورى و وجودها جايئز (جائز ظ) فالوجود و العدم فيه سواء فلو جاز الاتحاد كان الشيء ضروريا جائزا هف .

قال سلمه الله : و يمكن الجواب عن هذه الوجوه جميعاً بان المراد ان الارواح الكلية باقية ببقائه ليس ما هو ظاهره كما فهمه المعترض بل المراد انهم لايلتفتون الى ذواتهم اصلاً بل يقصرون النظر فى ذاته فما بقى فى الوجود فى نظرهم هو وجود الله تعالى لا غير فلا التفات لهم الى وجودهم فكانت الاثنينية مرتفعة فى نظرهم و اذا كان الامر كذلك فكأنه صار وجوده وجودها اذ لا غير عندها الخ ، انتهى ملخّصا و انت خبير بان هذا الجواب غير رافع للاعتراضات اصلا لان الجواب انما هو بالاتّحاد فى الوجدان و الاعتراض على دَعوى الاتحاد فى الوجود لانه هو المستلزم للبقاء بخلاف الاتحاد فى الوجدان فانه لايستلزم البقاء و الاعتراض متّجه و لا مردّ له لان الايرادات نشأت عن حسن الفهم لا عن سوء الفهم .

قال : «قال سعيد بن جبير لم يخلق الله خلقاً اعظم من الروح و لو شاء ان يبتلع السمٰوات و الارضين فى لقمة لفعل و قال بعضهم الروح لم تخرج من كن لانه لو خرج من كن كان عليه الذلّ قيل فمن اى شيء خرج قال من بين جماله و جلاله انتهى ، اقول معنى كلامه ان الروح هو امره تعالى و قوله كن فهو نفس امره تعالى الذى به تتكوّن الاشياء فسائر الموجودات خلقت و كانت من امره و امره لايكون من امره و الّا لزم الدور او التسلسل بل عالم امره تعالى نشأ من

ذاته نشو الضوء من الشمس و النداوة من البحر».

اقول: قول سعيد بن جبير «لم يخلق اللهُ خلقاً اعظم من الروح» يريد به عقل الكل فانه عندهم قبل جميع المخلوقات و لم يخلق الله شيئا قبله و هو غلط لانهم انّما تمسكوا بما ذكره بعض الحكماء بزعمهم انه تعالى بسيط من كلّ جهة و البسيط كذلك لايصدر عنه الّا واحد و بظواهر بعض الاخبار مثل اوّل ما خلق الله العقل و اوّل ما خلق الله روحي و قد غفلوا عمّا في نفس الامر و ذلك اما في زعمهم ان الواحد لايصدر عنه الّا وَاحد فهو ليس كما زعموا.

امّا اوّلاً فلان الصادر عن صانعه لايصدر الا بواسطةِ الفعل لا من الذاتِ لان هذا ولادة و اذا ثبتَ بالعقل و النقل انّ العقل مفْعول و ان المفعول لايصدر من ذات الفاعل و انما يصدر من فعله و الفعل يتعدّد بتعدّد اوقاتِ الايجاد به و امكنة محدثاته فيجب تعدّد مفعولاته لكن الفاعل اذا كان مختاراً فهو في ارادته ان شاء فعل و ان شاء لم يفعل لانه انما يفعل اذا كان المختار غنيّا بمقتضي المصلحة فلمّا اقتضت المصلحة وحدة اول مفعولٍ لم يحدث الّا عقلاً واحداً و ليس لانه لايمكن الّا واحد و كيف لايمكن الّا واحدٌ و هو صادر عن فعل المختار و فعل المختار انما يكون في وقتٍ دون وقت و جهة دون جهة و هيئة (دون هيئة. خ ل) و ذلك موجب لتعدّد الصادر منه و لان كون البسيط الذي ليس له الّا جهة واحدة يجب اتحاد مفعوله انّما ذلك من معاني الخلق.

و امّا ثانياً فلانّ الخالق الذي يجب فيه اجتماع النقيضين و ارتفاعهما بحيث يكون اجتماعهما عين ارتفاعهما مثل اوليته نفس اخريته و ظاهريته عين باطنيّته و قربه عين بعده و علوه نفس (عين. خ ل) دنوه و هكذا من الامور المتناقضة مثل هو عالٍ عين ليس بعال و ظاهر عين ليس بظاهر و هكذا لايصح ان تقدّر قدرته على قدر ادراك العقول فان من قدّر قدرة الله سبحانه على قدر عقله هلك فحيث بعد صدور اكثر من واحد عن البسيط فيما تدركه عقولهم لايبعد فيما لاتدركه عقولهم و لاتقدّر قدرته على قدر عقولهم قال الله تعالى و يخلق ما لايعلمون.

و قوله «و لو شاء ان يبتلع السمٰوات و الارضين فى لقمةٍ لفعل» مأخوذٌ من ظاهر بعض الاخبار و هو كناية عن كبره او عِظَمهِ.

و قوله «و قال بعضهم ان الروح لم تخرج (من كن. خ د) لانّه لو خرج من كن كان عليه الذلّ» قول له لانه انما استشهد به لانه ارتضاه و يريد هذا القائل غير ما يريده علماء الدين عليهم السلام لانهم انما يريدون بالروح المخلوقة الصادرة من نور الانوار اعنى الحقيقة المحمدية (ص) و من ارض القابليات و هى تطلق كما تقدم على العقل الكلى عقل الكل و على الروح الكلية و هؤلاء يريدون به عالم الامر اعنى الفعل و على رأيهم انّه قديم متّحد بالذات معلّلين بانه تعالى صنع الاشياء بذاته و الّا لاحتاج فى صنعه الى غيره فبيّن ان الروح لو كانت مخلوقة للزمها ذلّ المصنوعيّة و الانفعال بل هى امر الله و كل كلامهم باطل لان هذه الروح مخلوقة صادرة من كن كصدور الصوت من القرع و ان اصطلحوا على تسمية الفعل بالروح ففيه ان الروح عند اهل الشرع و اهل المعارف الالهية اذا اطلقت تبادرت الافهام الى الروح المخلوقة اعنى العقل او الروح ،و امّا الذلّ فلازم لذاتها و ان لحقها العزّ بالله كغيرها من الامور الطيبة قال تعالى و لله العزّة و لرسوله و للمؤمنين يعنى بالله و من يستنكف عن عبادته و يستكبر فسيحشرهم اليه جميعاً و امّا هؤلاء فحيث حكموا باتحاده بالله لزمهم تنزيهه عن الذلّ و نحن لمّا نزهنا المعبود عز و جل عن الاتّحاد بالسوى حكمنا على الروح بالذل لذاتها و قد قال الله تعالى و هم من خشيته مشفقون و من يقل منهم انى اله من دونه فذلك نجزيه جهنم كذلك نجزى الظالمين و هؤلاء لايقولون بان الروح من السِوى ،قال الملا احمد اليزدى المذكور صاحب الحاشية فى ان العالم حادث زمانى قال: و هذا مبنى على ما قال يعنى المصنف من ان العقول القادسة و الارواح الكلية باقية ببقاء الله دون ابقائه فليست بعالمٍ بمعنى ما سوى الله فافهم انتهى.

فتأمّل فى هذا الكلام و ما ارادوا منه فانهم جعلوا الارواح و العقول ليست مما سوى الله تعالى ربى كيف خلقها ثم لم تكن سواه لا حول و لا قوة الّا بالله

العليّ العظيم.

و قيل للبعض القائل «فمن اى شىء خرج قال من بين جماله و جلاله» اقول من عظيم وَساوسهم ان الروح تولّد لا بالايجاد الذى يعبّر عنه بكُن بل من جماله الذى هو نور الذات و جلاله الذى هو قدس الذات و طهرها و قهرها لكل شىء فلذا نزّه الروح عن الذلّ و الجمال قيل هو نور الذات و الجلال هو الحجاب و قيل الجلال هو حجاب الذات اى نورها الذى تحتجب به و الجمال نور الجلال و الحاصل هذا الاعتقاد ظاهر الفساد و لو وجّهنا قوله من بين جماله و جلاله قلنا ان جلاله و جماله القديمين هما عين الذات البحت و الذات البحت لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفؤا احد و الجمال و الجلال الحادثين ليس الّا فعله و صفات فعله باى اعتبارٍ او مفعوله و صفات مفعوله و كلّ له داخرون لايستكبرون عن عبادته.

و قول المصنف «اقول معنى كلامه ان الروح هو امره تعالى وَ قَوْلُهُ كن فهو نفس امره تعالى الذى به تتكون الاشياء» و انا اقول كأنهم لايعرفون الذى يراد من الروح حيث يريدون به امره الذى هو فعله و قوله و كن فهو نفس امره ايضا ظاهره ليس بصحيح بمعنى انه ان اراد ان كن بلفظه حقيقة هو امره الذى هو فعله فنعم كن صورة الامر و قد جعلها الله سبحانه منه بهذا المعنى لان (لانه. خ ل) فى الحقيقة انما خصّت صورة الامر بكن للاشارة الى ان الفعل تكوين يشار اليه بالكاف التى هى الاشارة الى الكون و النون اشارة الى العين المكونة فقوله و كن نفس امره غلط يقول الصادق عليه السلام: لا كاف و لا نون و انما اراد فكان، ثم انّا قد ذكرنا فى الشرح مراراً متعدّدة ان الامر قسمان امر هو الفعل اى المشيّة و الارادة و الابداع و امر هو المفعول الاول يعنى النور المحمدى فبالامر الاول قامت الاشياء قيام صدور و بالثانى قامت الاشياء قيام تحقّق يعنى قياماً ركنيا.

و قال المصنف «فسائر الاشياء خلقت و كانت من امره» يعنى فعله و هذا صحيح عندنا و ان كان هو يعتقد ان كثيراً من الاشياء امور اعتبارية ليست

مخلوقة كالامكان و الحدوث و امثالهما.

و قال «و امره لايكون من امره و الا لزم الدور او التّسلسل» و اقول يريد ان كن امره فلايكون صادراً من كن الذى هو امره و هذا تصحيح لكلام ذلك البعض القائل و هذا ليس بصحيح لما قدّمنا ان الامر الذى هو الفعل خلقه الله بنفسه كما قال الصادق عليه السلام: خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية، و هى الفعل المخلوق به فاذا كان مخلوقا بنفسه فاين الدور او التسلسل لانا لانريد ان نفسه شىء غيره لانه ايجاد و الايجاد محدث لايحتاج فى ايجاده الّا الى ايجاد و هو ايجاد فلايحتاج فى ايجاده الى غير نفسه.

و قال المصنف «بل عالم امره نشأ من ذاته نشو الضوء من الشمس و النداوة من البحر» و اقول يريد ان الفعل نشأ من ذات الله مثل نشو الضوء من الشمس و الضوء ليس بفعل من الشمس و انا ماادرى ما يريد المصنف هل يريد انه ولادة من ذاته تعالى او انه ظل لازم له تعالى او انه امر فرضى و انما يريد انه تعالى فاعل بذاته فذاته فعله و عبارته و ما يظهر من كلماته صادقة على الثلاثة و كلها باطلة و قوله «و النداوة من البحر» و هى اجزاء صغار من ماء البحر نفسه فان اراد بالمَثلَيْنِ معنى واحداً لم يكن مريداً للثلاثة و انما يريد واحداً و هى الولادة لان النداوة ظاهراً ليست عرضاً للماء و ان اراد كونها عرضاً فهو يريد اوسط الثلاثة و على كل تقدير فمراده باطل ليس من الحق فى شىء و انما ذاته الازل و فعله فى الامكان و الحدوث الراجح و اين الرب و اين العبد.

قال: «و قال ابن بابويه ايضا فى كتاب الاعتقادات اعتقادنا فى الانبياء و الرسل و الائمة عليهم السلٰم ان فيهم خمسة ارواح روح القدس و روح الايمان و روح القوة و روح الشهوة و روح المدرج و فى المؤمنين اربعة ارواح و فى الكافرين ثلاثة ارواح و اما قوله تعالى و يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربى فانه خلق اعظم من جَبريئل (جبرئيل ظ) و ميكائيل كان مع رسول الله صلى الله عليه و اله و مع الملائكة و هو من الملكوت، انتهى كلامه».

اقول: انّ الخمسة الارواح هنا جواهر نفسانية بسائط يعنى انّها حصص

جزئيّة متشخّصة تشخّصاً نوعيّا و هو مرادنا بكونها بسائط و ذلك كاجزاء الشيء الواحد فان الشيء متعين بتعينات شخصية و اجزاؤه كل منها متعيّن بتشخصاتٍ نوعيّة لانّها حصص من النوع لاتتمايز التميّز الشخصي الّا بانضمام بعضها الى بعض و مرادنا بالتشخص الشخصي ما يفيد معنى غير معنى المادة و كل جزء قبل الانضمام اِذَا تَشخّص التشخصَ الشخصي افاد معنى فى نفسه غير ما يفيده بالانضمام و لذا قلنا ان كلّا منها تشخّصه نوعى بهذا المعنى و الّا فانه اذا فصلت الحصّة الجزئيّة للشيء قبل الانضمام لزمها التشخص الشخصي بالنسبة اليها امّا بالنسبة الى المركب فتشخصها نوعى مثلا اذا قلت ق فان لها فى نفسها تشخّصا شخصيّا بمعنى انها غير قولك م لكن تشخصها فى نفسها بالنسبة الى ما يتركب منها نوعى فتقول قم، فتكون القاف بانضمامها الى باقي الحروف مفيدة معنى شخصيا غير ما تفيده فى قولك قلب و غيرهما فى قدر و هذا معلوم لمن له معلوم فهذه الارواح ارواح جزئيّة للشخص الانسانى فروح القدس هى روح العصمة و لاتوجد الّا فى الانبياء و الرسل و الائمة عليهم السلٰم و بها يمتنعون من المعاصى الصغائر و الكبائر مع القدرة عليها و التمكن منها اختياراً و روح الايمان و هى روح اليقين القارّ فى الجَنان بمطابقة عمل الاركان مما يُرضِى الرحمٰن و توجد فى الانبياء و الرسل و الائمة عليهم السلام و فى المؤمنين المستقرى الايمان و روح القوّة و هى القوة التى يقدر بها على حمل الثقيل و معاناة الاشياء الشاقة و روح الشهوة و هى التى بها يشتهى الاكل و الشرب و النكاح و ما اشبه ذلك و روح المدرج و هى القوة التى بها يدبّ فى الارض و يدرُج و هذه الارواح الثلاث توجد فى الانبياء و الرسل و الائمة عليهم السلٰم و فى المؤمنين و فى الكافرين و فى سائر الحيوانات فاذا اجتمعت مع روح القدس استولت على الثلاث و مالت بها الى مقتضاها من الطاعات بحيث لاتخرج عن سلطانها ابداً الّا ان يشاء الله تعالى فهى مستهلكة الالتفات الى مقتضى نفسها لغلبة روح القدس عليها و اذا اجتمعت مع روح الايمان و لم تكن معها روح القدس و كانت روح الايمان مطمئِنة او مطميئنّة (مطمئنة ظ) راضيةً

بل او راضيةً مرضية ما لم تكن كاملة كالاولى فان روح الايمان تستولى على الثلاث من غير استهلاك فتكون الثلاث فى اغلب احوالها تابعة لروح الايمان و قد تحيص حَيصةً فتميل بطبعها الى مقتضى ذاتها لعدم فناء طبيعتها بالكلية فتقارف المعاصى و تلمّ لمماً و تردّها بالمجاهدات روح الايمان الى الطاعة و التوبة و تستدرك ما قصّرت عنه او فرّطت فيه من مجاهدتها بالتوبة او بالندم و الاستغفار و هو كما روى قائم مقام التوبة لمن لايريد بنيته الّا مراد الله و محبته ان الذين اتّقوا اذا مَسَّهُمْ طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون اللهم اغفر لنا ما مضى من ذُنُوبنا و اعصمنا فيما بقى من اعمارنا انك اكرم المسؤولين ففى اهل العصمة عليهم السلام خمسة ارواح و فى المؤمنين اربعة ارواح و فى الكافرين و المنافقين و المشركين و سائر الحيوانات ثلاثة ارواح و ذلك قول الله عز و جل ان هم الّا كالانعام بل هم اضل.

و امّا قوله « و يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربّى» ففيه وجه انه (ان. خل) الروح الحيوانى اى المتحرك بالارادة و ذلك لان بعض اليهود اتوا الى النبى صلى الله عليه و اله و قالوا نسأله عن الروح فان اجاب فليس بنبىّ لانّ الانبياء حكماء لايتكلمون لاحد بما لايفهمه و ان لم يجب فهو نبى و لمّا كان صلى الله عليه و اله حجة الله على جميع خلقه و لايجوز ان يكون لله تعالى حجة يُسئل فيقول لاادرى لم يجز اَلّا يجيب اذا سُئِل و كان حكيما لايضع الاشياء فى غير مواضعها و لايكلّم احداً بما لايفهمه اجاب بحقيقة الجواب على نوع الايهام لعدم الجواب فقال من امر ربّى و ذلك بامر الله و تسديده لنبيّه و امر الله هو الحقيقة المحمدية كما ذكرنا مراراً و يطلق على الفعل ايضا كما تقدّم الّا انّه فى هذه الاية على هذا التوجيه تتعين ارادة الحقيقة المحمدية منه بقرينة قوله من الدالة على الابتداء فانّها لاتدخل الّا على المادة فتقول صغتُ الخاتم من فضّةٍ و خُلِقَ الإنسانُ من ترابٍ و الفعل لايصح اَن يكونَ مادةً للمفعولِ كما ترى فى الكتابة فانها ليست مركّبة من حركة اليد بان تكونَ مادةً للكتابة نعم تكون صورته من هيئة الفعل كما ترى صورة الكتابة من هيئة الفعل و امّا المفعول

الحقیقی فکذلك و ان خفی علی اکثر الافهام توهّم ان مادته من الفعل قیاساً علی ما فهم من ضرَب ضرباً فانّ ضرباً هو المفعول الحقیقی و هو الذی یقع غایة و تأکیداً لانه ناشٍ منه و لیس کما فهم من ضرباً و ان کان ضرباً آیةً للمفعولاتِ بفعل الله الّا انّ احرفه لیسَتْ هی احرف ضرب بعینها و لا منها و انما هی مُصاغَةٌ فی قالب احرف ضرَب بمعنی ان المتکلم جذب هواءً الی جوفه و صاغه احرفاً بآلةِ مخارج الحروف من لسانه و اسنانه و لهاته و حَلْقِه فلمّا قال ضَرَبَ و اتی بلفظٍ دالٍ علی الفعل و اراد ان یؤکده بأثرِهِ وَ الاتیان بغایته و اثره لایکون الّا بما یشابهه فجذَب هواء کالاوّل و صاغ حروفه فی قالَبِ حروفه لیعلم اَنّه اثره و تأکیداً له ناشٍ عنه و لیس ناشیاً منه و الفعل اَحْدثه الله بنفسه فی الامکان الراجح و اخذ به هواء امکانیا من الراجح فصاغه به فیه و هو النور المحمدی صلی الله علیه و اله ثم بعد ما شاء الله من الدهور صاغ من هذا النّورِ و من قابلیته التی هی الزیت الذی یکاد یضیء و لو لم تمسسه نار ای و لو لم یتعلّق به الفعل المکنیّ عنه بالنّار ای المشیّة بالفعل المذکور عقلاً و هو عقل الکل المسمی بالعقل الکلّی و بالروح من امر الله و هو النور الابیض و رُوحاً و هو روحُ القُدسِ و هو روح الکلّ المسمی بالروح الکلّی و بالروح من امر ربّی و قد یطلق علی النفس ایضا فیقال قبض ملك الموت روحه او نفسه و تطلق علی العقل قال صلی الله علیه و اله : اول ما خلق الله العقل و اوّل ما خلق الله روحی و قال الصادق علیه السلٰم : ان الله خلق العقل و هو اوّلُ خلقٍ من الروحانیین عن یمین العرش و فیه وجه اخر و هو انه ملك اعظم من جبریل و میکائیل و روی عنه علیه السلٰم و هو الذی اشرنا الیه بانّه من امر الله او من امر رَبّی و هو من الملکوت ، و اعلم انه قد وقع خلاف فی الملکوت و قد اشرنا الیه قبل هذا فیما تقدم الی بعضه و الاکثر علی انه تحت الجبروت و الجبروت فوقه بناء علی ان الملکوت عالم النفوس و الجبروت عالم الارواح و قال بعض بالعکس و هو مروی ایضا و هنا فی هذا الحدیث فیه احتمالان ناشیان من انّ الروح المذکورة فی الحدیث المفسّر للایة هل المراد به العقل الذی هو من امرِ الله ام الروح التی هی من امر

الربّ و الفرق فی التعبیر بین امر الله و امر الربّ انا نرید بامر الرب ای المربّی و هو اسم الرحمٰن الذی استوی بر حمانیته علی العرش فاعطی کل ذی حقٍ حقه و ساق الی کل مخلوق رزقه و امر الله هو اسم الله و هو العقل و الالف القائم و صورته فی بساطته هکذا ا و الالف المبسوط هو النفس ای اللوح المحفوظ و صورته هکذا ـــ و الروح بینهما و صورتها هکذا لــ فافهم.

قال: «و قد اخذ هذا الکلام من احادیث ائمتنا المعصومین صلوات الله علیهم و المراد من روح القدس الروح الذی کان مع الله من غیر مراجعةٍ الی ذاته و هو المسمی عند الحکماء بالعقل الفعّال و من روح الایمان العقل المستفاد الذی صار عقلاً بالفعل بعد ما کان عقلاً بالقوة و من روح القوة النفس الناطقة الانسانیة و هی عقل هیولانی بالقوّة و من روح الشهوة النفس الحیوانیة التی شأنها الشهوة و الغضب و من روح المدرج الروح الطبیعی الذی هو مبدأ التنمیة و التغذیة و هذه الارواح الخمسة متعاقبة الحصول فی الانسان علی التدریج».

اقول: قوله «اخذ هذا الکلام» الخ، یرید به الصدوق (ره).

و قوله «و المراد من روح القدس» الی قوله «الی ذاته» یرید منه غیر ما تدل علیه عبارته فان الذی تَدُلُّ عَلَیْه عبَارَتُه انه الروح المخلوقة و هو الملك الذی یکون مع الانبیاء و الرُّسل و الائمة علیهم السلٰم وَ انّها مع اللهِ بالاقْبالِ عَلَیْه و عدم الغفلة عن ذکرِهِ و لذا قال و هو المسمی عند الحکماء بالعقلِ الفَعَّال و امّا مُرَادُهُ فانه یعنی به الروح الّذی هُوَ امرُه تعالی و هو کن و لیس صادراً من کن الذی هو امرُه و هو ناشٍ من ذاتِ اللهِ نشو الضَّوْء من الشمس و النداوة من البحر کما تقدم الاشارة الیه و الی فَسادِه.

و امّا قوله «بالعقل الفَعّال» فاعلم انَّ العَقْلَ الفَعّال یطلقه الحکماء الالهیون الاوّلون علی عقل الکلّ الّذی فوَّض الله تعالی الیه الایجاد فهو باللهِ یصنع ما دونَهُ و بعضهم و هم اصحاب العقول العشرة یطلقونه علی العقل العاشر الَّذی هو عقل العَناصر و قد قررنا بطلان قول هٰؤُلاءِ و لو فرض صحّته فالعقل الکلی

اَحَقُّ بهذهِ الصِّفة و فی العلل للصدوق بسنده الی عمر بن علی عن ابیه علی بن ابی طالب علیه السلام ان النبی صلی الله علیه و اله سُئِل مِمَّ خلق الله عز و جل (العقل .خ ل) فقال خلقه ملکاً له رؤوس بعدد الخلائق مَن خُلِق و مَنْ لَمْ یُخْلَقْ الَی یومِ القیٰمة و لکل رأسٍ وجهٌ و لکل آدمیٍّ رأسٌ من رؤوس العقل و اسْم ذلک الاِنْسان علی وجه ذلک الرأس مکتوب و علی کل وجهٍ ستْرٌ ملقیً لایکشف ذلک السّتر من ذلک الوجه حتّی یولد هذا المولود و یبلغ حَدَّ الرِّجَال اَوْ حَدَّ النساءِ فاذا بلغ کشف ذٰلِکَ السِّتْرُ فیقع فی قلب هذا الاِنْسان نور فَیَفْهم الفریضة و السنّة و الجیّد و الرّدی اَلا و مثل العَقْلِ فی القلب کمثل السِّرَاج وسط البیت ه، اقول فهذا بعض ما ذکر من فعله فی عالم الغیب و ما ذکر فی فعله فی عالم الشهادة و الشهادة قول الله عز و جل له اقبل فاقبل ثم قال له ادبِرْ فادبر فقال تعالی و عزتی و جلالی ماخلقتُ خلقاً احبَ الیّ منک بک اُثِیبُ و بک اُعاقِب و لااکملتُکَ الّا فیمن احبّ ه، اقول و قد تقدّم انه یکون مع الانبیاء و المرسلین بوجهٍ من وجوهه و هو روح عصمتهم و لم‌ینزل بکُلّه قبل ولادة محمد صلی الله علیه و اله و منذ نزل علیه لم‌یصعد قطّ فهو بکلّه مع خلفائه علیهم السلٰم و هو الآن بکلّه مع الحجة علیه السلٰم و هو باب اجابة المعصومین فمن کان عنده بوجهٍ فکلّما طلب من بابیَّةِ ذلکَ الوجه اتاه به ذلک الوجه و لیس غیر ذلک الوجه و محمدٌ و آلُه صلّی الله علیه و اله هو عندهم بکله فکل ما یسألون منه یأتیهم به و هو نور لیلة القدر،

روی الحسن بن سلیمان الحلی فی مختصر بصائر سعد بن عبدالله الاشعری و فیه عن الحسن بن عباس بن جریش عن ابی جعفر الجواد علیه السلام قال سأل اباعبدالله علیه السلام رجل من اهل بیته عن سورة انا انزلناه فی لیلة القدر فقال ویلک سألتَ عن عظیم ایّاک و السؤال عن مثل هذا فقام الرجل قال فاتیتُه یوماً فاقبلتُ علیه فسألته فقال انا انزلناه نور عند الانبیاء و عند الاوصیاء لایریدون حاجةً من السماء و لا من الارض الّا ذکروها لذلک النور فاتاهم بها و فیه بهذا السند قال الصادق علیه السلام انا انزلناه نور کهیئة العین علی رأس

النبی و الاوصیاء علیه و علیهم السلام لایرید احدٌ منّا علم امرٍ من امر الارض او من امر السماء الی الحجب التی بین الله و بین العرش الّا رفع طرفه الی ذلک النور فرأی تفسیر الذی اراد مکتوباً ه، اقول قوله کهیئة العین قیل لعل المراد بالعین هنا عین الشمس و یحتمل اَنْ یکون المراد بها الدُّوربین انتهی، و الذی افهم ان المراد بها عین تعقّله من دماغه علیه السلام.

قوله «و من رُوح الایمان» یعنی به المراد من روح الایمان «العَقْل المستفاد الذی صَارَ عَقْلاً بالفعلِ بعد ما کان عقلاً بالقوّة» اقول العقل لغةً الحبس و عند اهل الشرائع و الملل یطلق علی معانٍ علی حسب مراداتهم و مذاقاتهم.

الاول العقل الذی هو مناط التکلیف الشرعی من حیث انه یدعو الی التأدّب بالاداب الشرعیّة بقدر الوسع او دون الوسع علما و عمَلاً فلایتوجّه الی فاقدِ التکلیف و قیل فی تحدیده بوجوهٍ متقاربة منها انه قوة غریزیة یلزمها العلم بالضروریات عند سلامة الالاتِ فالنائم علی هذا التعریف لایسمی عاقلاً لعدم العلم و مثله ما یعرف به حسن الحسن و قبح القبیح و منها انه قوّة ادراک الخیر و الشر و التمییز بینهما و التمکن من معرفة اسباب الامور و ما یؤدی الیها و ما یمنع منها و منها انه العلم ببعض الضروریّات و هو العقل بالملکة و قریبٌ منه ما قیل انه العلم بوجوب الواجب و استحالة المستحیل فی مجاری العادات و منها انه عدم الجنون عما من شأنه ذلک فهو صفة اُولَی للانسان تدعو الی الافعال الحسنة و ضدّه الجهل و الهوی او صفة یستعِدّ بها لاستنتاج المجهولات من المعلومات و ضده الجنون.

المعنی الثانی العقل هو العلم التام بالشیء الحاصل من التأمّل التامّ فیه

المعنی الثالث هو التأدّب بالاداب الحسنة فی طلب العلم بالاشیاء من حیث حسنها و قبحها و کمالها و نقصها و نفعها و ضرّها و العمل بذلک.

المعنی الرابع العقل هو التأدّب بالاداب المستفادة من التجارب بمجاری الاحوال.

المعنی الخامس العقل هو جودة الذهن و سرعة انتقاله الی الدقائق مع

حبس النفس على الحق و هو الذى اشير اليه فى الحديث العقل ما عُبدَ به الرحمٰن و اكتسب به الجنان و قد يطلق عليه الذكاء و الفطنة و الفهم و البصيرة و كذا الكياسة و ان كان مع حبس النفس على ضدّ الحق مع رعاية منافع الدنيا فقط فليس بعقلٍ بل تسمى النكراءَ و الشيطنةَ و الجربزة و الفطانة البتراء و يقابل هذا العقلَ الجهلُ و الحمقُ و الغباوةُ و البلاهة و البلادةُ

المعنى السادس العقل ميل النفس الى الافعال الحسنة و العقل بهذا المعنى فطرىّ و كسبى و كذا بالمعنى الذى قبله و الفطرى منه ما خلقه الله مع خلق النطفة و هو الاعلى من مراتب الفطرى و منه ما يخلق عند الولادة و هو المتوسط و منه ما يخلق عند البلوغ و هو الادنى و الكسبى ما يحصل بعد ذلك بتكرر مراجعة العقل فى المعانى و معالجة الصنائع و وقته كلّ العمر و هو قول الحكماء فى اشاراتهم ان زمنَ الربيع لايُعْدَم من العالم اى ان وقت تحصيل الكمالات لايفقد فى اول العمر و فى وسطه و فى آخره و هذا الكسبىّ اختيارى فمن طلب وجد و امّا الفطرى فقيل انه اختيارى عند التكليف الاوّل فى عالم الذرّ و قيل انه ايجابى لان تنزّلات العقل الاوّل فى المراتب الكونية عند ظهوره بها باذن الله عز و جل ايجابى تكوينى اقول و الحق انه اختيارى بل الحق انه ليس فى الوجود اضطرار بل كل الموجودات مختارة لانها اثر المختار فهم من فهم و قد حقّقناه فى مباحثاتنا و فى الفوائد بما لا مزيد عليه و لا مناص عنه.

المعنى السابع العقل هو النفس الناطقة الانسانية باعتبار مراتبها فى استكمالها علما و عملا و يطلق هذا المعنى على نفس تلك المراتب و على قواها فى تلك المراتب و ذلك ان للنفس قوّة باعتبار تأثرها عما فوقها و تَلَقّيها ما يكمّل جوهرها من التعقلات و يسمّى ذلك عقلاً نظريّا و باعتبار تأثيرها فى البدن بتكميل جوهره اختياريّا لانّه آلةٌ لها فى تحصيل العلم و العمل و للنفس ايضا قوة اخرى تسمى عقلا عمليّا.

و للاوّل اعنى العقل النظرى اربع مراتب:

الاولى استعداد بعيد للكمال و هو محض قابليّتها للادراك و يسمّى عقلا

هيولانيا تشبيهاً بالهيولى المجردة عن الصور احترازاً عن الهيولى الثانية التى اخذت الصور فيها اعنى المادّة و هى الجسم .

الثانية استعداد متوسط لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات بالاولى و يسمّى عقلاً بالملكة يعنى بالقوة لا بالفعل .

الثالثة استعداد قريب لاستحضار النظريات متى شاء و يسمى عقلاً بالفعل و قيل يسمى هذا عقلاً مستفاداً .

الرابعة الكمال و هو تحصيل النظريات مشاهدة و يسمى عقلاً مستفاداً و قيل يسمى هذا عقلاً بالفعل و قد يعتبر هذا بالقياسِ الى جميع مدركاته بحيث لايغيب عنه شيء و هو بهذا المعنى انما يكون فى الاخرة كذا قيل و منهم من جوّزه فى الدنيا لنفوسٍ قويّة لاتشتغل بشىء و لا شك فى وجوده فى الدنيا مع اهل العصمة عليهم السلٰم و هو قوله تعالى :و لااكملتُكَ الّا فيمن اُحِبُّ ، و اهل محبّته على الحقيقة محمد و اهل بيته الطاهرين عليه و عليهم السلٰم و من دونهم شيعتهم من الانبياء و المرسلين و الخصيصين من اتباعهم .

و للثانى و هو العقل العملى ايضا اربع مراتب :

الاولى تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع المعنويّة .

الثانية تهذيب الباطن من المهلكات الرديّة و ترك الشواغل عن عالم الغيب

الثالثة تجلّى النفس بالصور القدسية بعد القرب و الاتصال بعالم الغيب بمباشرة روح اليقين .

الرابعة انجلاء ضياء المعرفة بالفؤاد و استغراقه بانوار الجلال و الجمال و هو مَقام الصدق فى المحبة مع الله فى جميع المواطن بحيث لايفقده حيث يحب و لايجده حيث يكره .

و اعلم ان ما يطلق عليه اسم العقل اثنان :

احدهما الجوهر الدرّاك للاشياء و هو متعلق بباطن الجسم الصنوبرى الذى فى الصدر و هو القلب الذى عناه الله سبحانه بقوله تعالى و لكن تعمى

القلوب التى فى الصدور تعلّق التدبير و مرادنا بقولنا بباطن الجسم انه لايتعلق بالاجسام الّا بالواسطة و الواسطة هنا هى النفس المسماة بالصدر فان المراد بالصدر هنا هو النفس و الخيال فانه صدر القلب الذى هو العقل الجوهرى و هو رأس من العقل الكُلى او وجهٌ منه فالنفس مستنيرة باشراقه عليها كاستنارة الجدار باشراق الشمس عليه.

و ثانيهما فعله و ادراكه و بصره و سمعه و هو متعلق بباطن الدِّماغ و مُرادنا بباطن الدماغ الذى فى الرأس فعل النفس و الخيال و ادراكهما و بصرهما و سمعهما و ذلك فى دماغ الرأس فهما اى فعل النفس و الخيال و ادراكهما و بصرهما و سمعهما مشرقانِ باشراق وجه العقل عليهما كاشراق النفس و الخيال باشراق القلب عليهما و الاوّل رأس من عقل الكل و ذلك الرأس هو امر الله الخاصّ بعقل ذلك الشخص و عقل ذلك الشخص الخاص به الّذى يقبل الزيادة و النقصان هو اشراق وجهه اعنى الرأس الخاص به من العقل الكلّى عليه فالاشراق عقل الشخص يزيد باصلاح قلبه بحسن الغذاء و بالاعمال الصالحة و النيات الخالصة و ينقص بعكس ذلك و امّا وجهه الخاص به من عقل الكل فلايزيد و لاينقص و المستفاد و بالفعل هو القابل للزيادة و النقصان و حيث كان اختيار المصنّف ان المستفاد هو النّهاية جعله روح الايمان و كان الّذى يجول فى خاطرى ان المرتبة الثالثة هى المستفاد و بالفعل هى الرابعة. ثم اعلم ان روح الايمان ليست هى العقل لان العقل هو وجه الوجود اعنى الفؤاد الذى هو حقيقة الشيء من ربّه و هو نور الله الذى ينظر به المؤمن و له هيكل معنوى مركب من حدودٍ جبروتيّة معنوية احدها روح الايمان فروح الايمان ركن من اركان العقل الشرعى لانه نور صُوِّر على هيئات هياكل التّوحيد و قوله فى وصف المستفاد الذى صار عقلاً بالفعل بعد ما كان عقلا بالفعل (بالقوة. خ ط)، يريد بالفعل ما يقابل القوة لا قسيم المستفاد.

و قوله «و من روح القوة» اى المراد من روح القوة فى الحديث «النفس الناطقة الانسانية و هى عقل هيولانى بالقوّة» ليس بصحيح لان العقل بجميع

انواعه قوى للنفس الناطقة الانسانية لانه ان اراد بها الفلكية اى الحيوانية الحسّية فهذه مركب للنفس الكلية التى هى مركب العقل و ان اراد بها الناطقة القدسية فالعقل من قواها بل هو مركبها و هى روحه لانّها هى الفؤاد من عرف نفسه فقد عرف ربّه على ان الامام عليه السلام فى نفس حديث الارواح الخمس فسّرها بالقوة التى يحمل بها الاثقال و لهذا تكون فى كل حيوان ناطق او صامتٍ و اين هذه من العقل الهيولانى الذى النور الاوّلى اعنى اوّل اشراق وجهه من عقل الكل على باطن قلبه الصنوبرى.

و كذلك قوله «المراد من روح الشهوة النفس الحيوانية» فان هذه هى الحساسة الفلكية الّتى اصلها الافلاك و مقرّها القلب لها قوى ثلاث روح المدرج و روح الشهوة و روح القوّة و الامام عليه السلام حين ذكر الارواح فسّر روح القوّة بالقوة التى يحمل بها الثقيل و روح الشهوة التى بها يأكل و يشرب و ينكح و روح المدرج التى بها يدبّ و يدرج و يمشى و كل الثلاث من قوى الحيوانية الحسّاسة الفلكية و انما فسرها بهذا حيث لم يأخذ الحديث من اصله و انما اخذه من اعتقاد ابن بابويه فاقتصر على ما فيه و وجّه الارواح الثلاث على هذه المعانى الغيبيّة.

و المراد من الطبيعى الذى هو مبدأ النموّ هو النفس النباتيّة و هى غذاء تركّب من جزءٍ من التراب و جزء من الهواء و جزء من النار و جزءيْن من الماء بعد تعديلها و تميّزها عن الغرائب على ما قرّر فى العلم الطبيعى.

قوله «و هذه الخمسة متعاقبة الحصول على التدريج» يريد ان كلّ واحدةٍ شرط لما بعدها و الشرط سابق على المشروط فتكون متعاقبة فى حصولها للشىء شيئاً فشيئا و هذا الكلام ربّما يجرى فى البعض لكن ليس على ترتيب ما ذكره لان الثلاثة الاواخر اعنى روح القوة و روح الشهوة و روح المدرج فى الحقيقة متساوقة لكون كل واحدة من متممات الاخرى لكن اذا غفلنا عن هذا النظر فى الحقيقة و اعتبرنا الظاهر فالحصول قسمان حصول دهرى و حصول زمانى امّا الحصول الدهرى فالسابقة روح القدس بما لايكاد يتناهى و فى

الحصول الزماني هي آخرها حصولا و من دون روح القدس في الحصول الدهري روح الايمان و هي قبل روح القدس في الزماني و من دونها روح القوّة في الحصول الدّهري لكونها من اثار الطبيعة الكليّة كما اشار سبحانه اليه قال تعالي علّمه شديد القُوَى ذو مرّة فاستوى و هو جبرئل عليه السلم حامل النور الاحمر و هو الطبيعة و من دون روح القوة روح المدرج في الدهري و هي بعد روح الشهوة في الحصول الزماني لان روح الشهوة هي ميله الى التكون و الغذاء و هو حاصل في النُّطْفَةِ.

قال: «فالانسان ما دام في الرحم ليس له الّا النفس النباتية ثم تنشأ له بعد الولادة المنفس الحيوانية اعني القوة الخياليّة ثم يحدث له في اوان البلوغ الحيواني و الاشتداد الصوري النفس الناطقة و هو العقل العِلمي و امّا العقل بالفعل فلايحدثُ الّا في افراد البشر و هم العرفاء و المؤمنون حقا بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الاخر و امّا روح القدس فهو المخصوص باولياء الله».

اقول: قوله «فالانسان ما دام في الرحم ليس له الا النفس النباتية» يدل على انه يريد بتلك الارواح المذكورة ما فوق المادّيات لحصره الانسان من النطفة الى الولادة في النفس النباتية و قد اشرنا الى ان روح الشهوة مساوقة للنباتية لان النموّ انّما يكون بالاغتذاء بالملائم و لانعني بروح الشهوة الّا الميل الى الملائم و هذا موجود في النطفة و الّا لم تكن علقة نعم هي في الحيوان اظهر و هي تلك بعينها و لكنها قبل ضعيفة لضعف احساس النطفة بالنسبة الى احساس الحَيوان و ان كانت فيما وراء هذا العالم ظاهرة قال امير المؤمنين عليه السلم: ان لله في كل يوم ثلاثة عساكر عسكر ينزلون من الاصلاب الى الارحام و عسكر ينزلون من الارحام الى فضاء الدنيا و عسكر يرتحلون من الدنيا الى الاخرة ه، و المصنف تكلّف هذا التّأويل بصرف تلك القوى الى النفوس لاجل ذكرها بلفظ الأَرْواح و الامام عليه السلم بيّن ان روح القوة مثلاً بها يحمل الثقيل و رُوح المَدْرج بها يَسْعَي و يدبُّ و يدرج و روح الشهوة بها يأكل و يشرب و ينكح و كل هذه

ارواح مزاجيّة و هى قوى للنفس الحيوانية الحسيّة لا ان روح القوة التى يحمل بها الثقيل هو العقل الهيولانى كما توهّمه و لا ان روح الشهوة التى بها يأكل و يشرب هو القوة الخياليّة و لا انّ روح المدرج هو الذى يحدث عند البلوغ الحيوانى فعلى قوله لايقدر على المشى قبل البلوغ حتى يحصل له العقل العلمى اى الكسبى و اين كلامه من كلام الامام عليه السلٰم و انما تكلّف هذا التأويل البعيد حيث ان الامام عليه السلٰم عبّر عنها بالارواح و المصنف لايعرف من الارواح الا المجردات.

و قوله «و امّا العقل بالفعل فلايحدث الّا فى افراد البشر» و يريد به المرتبة الثالثة من العقل و هو المستفاد و يريد به ما اراد الامام عليه السلٰم من روح الايمان و ليس كما اراد لانه عليه السلٰم يعنى بروح الايمان نور اليقين الناشئ عن الاعمال الصالحة و النيات الخالصة لا التلوين الناشئ من مداومة قراءة المثنوى و اوهام المُلَّا روم كما قال «و هم العرفاء» و عطفه المؤمنين على العرفاء يدلّ على انّهم غيرهم و على كل تقدير فانّما يعنى ما يزنه بميزانه فالمؤمنون حقّا بالله عنده هم الّذين يقولون ان بسيط الحقيقة كل الاشياء و امثال هذا فى الملائكة و الكتب و الرسل و اليوم الاخر فان اللفظ و ان صحّ فى اصل الوضع لم يصح فى نفس ارادته، «و امّا روح القدس» فكما قال مخصوص باولياء الله الّا ان المراد منها فى هذا المكان غير الملك الذى يسدّدهم عليهم السلٰم بل المراد به نفوسهم الملكوتية الالهية التى اصلها العقل منه بدت و عنه وعت كما يأتى ان شاء الله.

قال «و هذه الارواح الخمسة انوار متفاوتة فى شدّة النورية و ضعفها كلها موجودة بوجود واحدٍ اى مراتب متدرّجة الحصول فيمن وجدت له و الذى يعضد ما ذكره صاحب الاعتقادات من طريق الرواية ما نقل عن كميل بن زياد انه قال سألتُ مولانا امير المؤمنين عليه السلام فقلتُ يا امير المؤمنين اريد ان تعرّفنى نفسى قال يا كميل اى نفس تريد ان اعرّفك قلتُ يا مولاى و هل هى الا نفس واحدة قال يا كميل انما هى اربعة النامية النباتية و الحسّيّة الحيوانيّة و

الناطقة القدسيّة و الكلّيّة الالهيّة و لكل واحدة من هذه خمس قوى و خاصيّتان فالناميَة النباتيّة لها خمس قوى جاذبة و ماسكة و هاضـمة و دافعـة و مُرَبِّيـة و لهـا خاصيّتان الزيادة و النقصان و انبعاثها من الكبـد و الحسيّة الحيوانيـة لهـا خمـس قوى سمع و بصر و شم و ذوق و لمس و لها خاصيتان الرضا و الغضب و انبعاثهـا من القلب و الناطقة القدسيّة لها خمس قُوىً فكر و ذكر و علـم و حلـم و نباهـة و ليس لها انبعاث و هي اشبه الاشياء بـالنفوس الملكيّـة و لهـا خاصـيّتان النزاهـة و الحكمة و الكليّة الالهيّة لها خمس قوى بقاء في فناءٍ و سقم فـي شـفاء و عـزّ فـي ذلّ و فقر في غناءٍ و صبر في بـلاء و لهـا خاصـيّتان الرضـا و التسليم و هـذه التـي مبدؤها من الله و اليه تعود قال الله تعالى و نفختُ فيه مـن روحـي و قـال يـا ايتهـا النفس المطمئنّة ارجعى الى ربكِ راضية مرضيّة و العقل وسط الكل» .

اقول :قولـه «و هـذه الارواح الخمسـة انـوار متفاوتـة فـي شـدّة النوريـة و ضعفها» ليس بصحيح لان شأن المتفاوتة في الشّدة و الضعف ان تكون مـن نـوع واحدٍ كما ذكره بقوله «و كلها موجودة بوجود واحدٍ» و هذه شهادة منـه ان روح القدس التي ربّما رفع رتبتها عن الايجاد بل قال انها لم تخرج من كن كمـا يظهـر من كلامه السابق لمن تدبّر فيه و روح الشهوة الحيوانية كما قال من نـوعٍ واحـدٍ لـيس بينهمـا فـارق و لا مميـز الّا شـدّة روح القـدس و ضـعْف روح الشـهوة لان الخمس كلها موجودة بوجود واحدٍ مـن طينـة واحـدة لا حـول و لا قـوة الّا بـالله العلي العظيم و قد اشرنا انّ روح القدس لم يخرج منْها شيء و لم يخلق منها شيء الّا الاربعةعشر معصوماً عليهم السلام ان اريد بها صفة النفس الكلية كما يـأتي و اِنْ اُرِيدَ بهاالعقل او الملك لم ينزل في غيرهم نعم خلـق الله مـن شـعاعها ارواح انبيائه و رسله مائة الف نبي و اربعة و عشرون الف نبي و ذلك بعد ما مضى منـذ خلقوا عليهم السلام الف دهر كل دهر مائة الف سنة و بَقِي الانبياءُ يـدينون اللـه سبحانه بدين الاربعةعشر عليهم السلٰم الـف دهـرٍ كـذلك ثـم خلـق مـن شـعاع ارواح الانبيـاء علـيهم السلٰم ارواح المـؤمنين اعنـي الارواح الناطقـة القدسـيّة للمؤمنين التي عناها امير المؤمنين عليه السلٰم بقوله السابق التي ليس لها انبعـاث

و هى اشبه الاشياء بالنفوس الملكيّة و من اشعتها خلق نفوس الملائكة و من اشعة نفوسهم خلق النفس الحيوانية و اين هذا من ذلك و كيف تكون الخمس (موجودة. خ‌ل) بوجود واحدٍ بل ليست بوجود واحدٍ و لا بايجادٍ واحدٍ الّا على رأى المصنّف بان كل الاشياء بوجود واحدٍ و هو وجود صانعِها فان ارادَ هنا ما يعتقده كما ذكر سابقاً فقد ابطل مدلولات الالفاظ و معانيها كما ابطل الاعتقاد.

و قوله «فانها متَدرِّجة الحصول فيمن وجدت له» يعنى به ان حصولها لمن هى فيه على التدريج كحصولها فى نفسها فى مراتب وجودها و على قوله فما اكبر روح الشهوة و ما اصغر روح القدس لان الذى بينهما درجتين روح القوة و روح الايمان و الحاصل لا فائدة فى البيان هنا و لا فى العتاب.

و قوله «و يعضد ما ذكره صاحب الاعتقادات» الخ، هذا لايعضده و ليس بينهما مناسبة لان حديث الارواح يذكر فيه قوى النفس الناطقة و ملكاتها و قوى جسدها و طبيعته و حديث كميلٍ فى تعداد الانفس ذواتها لا صفاتها و لهذا كانت الانفس باعتبار ذواتها اربعاً و الارواح خمس لان روح القدس فى الحديث الاوّل صفة النفس الكلية الالهيّة فى حديث كميل و روح الايمان صفة الناطقة القدسيّة و روح القوة و رُوح الشهوة و روح المدرج صفات و قوى للحيوانية الحسّية بمعونة القوى الجسمانية التى هى قوى النفس النباتيّة.

و النفس النامية النباتية هى مركّبة من العناصر الاربعة جزء من الغذاء النارى و جزء من الترابى و جزء من الهوائى و جزءانِ من المائى اجتمعت الخمسة و اتّحدت بالانحلال حتى صارت كيموساً فنضجت بنظر الكواكب فصارت نفسا نباتيّة نامية و لها خمس قوى تستمد منها ما تلطّفه لها من الاغذية جاذبة من المرّة الصفراء و ما تقوم مقامهما كما فى الشجر من الحرارة و اليبوسة و هى ركن العنصر النارى و شأنها جذب مادّة الغذاء و جذب الغذاء بعد تخليصه من المادة و ماسكة من المرة السوداء و ما يقوم مقامها من اليبوسة و البرودة و هى الركن الترابىّ و شأنها امساكُ الغذاء على ما يناسبه و هاضمة من الدم و ما يقوم مقامه و منبعها الكبد من الحرارة و الرطوبة و هى الركن الهوائى و شأنها

ضمّ المادة و الكيلوس و الكيموس و احالته من نوع العضو و دافعة من البلغم و ما يقوم مقامه و منبعها الرية من الرطوبة و البرودة و هى الركن المائى و شأنها دفع الغذاء الى العضو و دفع فاضله الى ما بعده و مربّيَة و هى قوّة من النفس تفعل النفس بها تنمية الاعضاء بما هو من نوعها من الغذاء فهى فعل النفس النامية لانّها تألفت من طبائع الاربع السابقة فكانت طبيعةً خامسةً فللنفس النباتية خمس قوى اربع مركبة كل واحدة من طبيعتين و الخامسة من الجميع لاحتياج التربية الى الكل لان النمو يحتاج الى الاربع السابقة على جهة الشيوع لا التمايز و للنفس النباتية (ظ) خاصيتان الزيادة عند اتّصال الغذاء على الوجه الملايم المقارب للاعتدال و هى النمو و النقصان عند اختلال الشرايط (الشرائط ظ) و هو الذبول و انبعاث النفس النامية من الكبد لانها محل الرطوبة و الحرارة اللذَيْن هما علّة الهضم الذى هو علّة الاتحاد الذى هو منشأ النفس النامية.

و الثانية النفس الحسّيّة الحيوانية و هى من النفوس الفلكية لان النفس النامية مقرها الدم الاصفر المتعلق بالعلق الدّم الذى فى تجاويف القلب من الجانب الايسر اكثر فتلك الاجزاء اللطيفة التى هى النفس النامية اذا اعتدل نضجها حتى كانت بخاراً لطيفاً بتأثير اشعّة الكواكب كالشمس و القمر و النجوم و بمرّ الليل و النهار تلطّف ذلك البخار المعتدل فى ميزانه و نضجه حتى ساوى جرم الافلاك فاشرقت عليه النفس الفلكية فتحرّك بحركتها، مثاله اذا قرّبتَ خشبة يابسة من الجمر الملتهب فانّها تصفرّ ثمّ تسودّ بحرارة الجمر ثم تشتعل فيها النار و ان لم تتّصل بها لانها بحرارتها تكلّست حتى صارت فحماً فتعلّقت النار بها بواسطة الهواء المتّصل بالجمر و بالخشبة فهذه هى النفس الحيوانيّة الحسّيّة و تكون فى كل حيوان بَرّىّ او بحرىّ من انسانٍ او غيره مؤمن او كافرٍ نبى او غيره كما ان النباتية تكون فى كل من ذكر و تكون فى سائر النباتات بل قد تكون فى ما دون النباتات من البرازخ كالمرجان فانه و ان كان من الاحجار فهو من الاشجار لانه ينمو و لهذا قيل انه برزخ بين النبات و المعدن و لها خمس قوىً تدرك بها المحسوسات سمع تدرك به الاصوات اذا دق

الصوت بواسطة الهواء باب سمعها ادركته بصوته فى حجابها و هو الطبل المصنوع على باب الدماغ من خرق الأُذُنَيْنِ و بصر تدرك به الالوان و الاضواء بانطِباع صورها فى جليدية العينين بالقوة التى فى تقاطع قصبتى العينين و شم تدرك به روايئح(روائح ظ) الاشياء بواسطة حلمتى المنخرين بانبساطهما فى الرائحة الطيّبة و انقباضهما فى الخبيثة و ذَوق تدرك به الطعوم بواسطة اللسان بنفوذ لطيفٍ من ذى الطعم ملايئم(ملائم ظ) او منافرٍ فى تجاويف مَسَامِّهِ و لمس تدرك به لين الاشياء و خشنها برقّة قوة احساسٍ سارية منها فى سائر الجسد الا انّها فى انملة السّبّابة اقوى لشدّة رقّة الاحساس فيها و لها خاصيّتان الرّضا و الغضب و الرضا اختيار الشيء و طمأنينة القلب عنده لانبسَاط برودة الروح و الغضب بالعكس و هو غليان دم القلب لطلب الانتقام لالتهاب حرارة النفس و انبعاثها من القلب لان سبب تعلّقها من الافلاك بالحيوان هو الابخرة المعتدلة فى الوزن و النضج المتعلقة بالدّم الاصفر المتعلق بالعلق الدم الكائنة فى تجاويف القلب من الجانب الايسر منه اكثر كما مر.

و النفس الناطقة القدسيّة و هى جوهرٌ نورانى و وصفٌ قدسى الهى و أُنموذَج تصويرى فَهْوَانىّ و كتاب صُورىّ ربّانىّ فهى هيكل التوحيد و المثل المنزّه عن التحديد اصلها النور و وكرها قمّة الطور و لها خمس قُوىً : فكر من عطارد و ذكر من زحل و علم من المشترى و حلم من القمر و نباهة من الشمس و ليس لها انبعاث لتجرّدها من الموادّ العنصريّة و المُدَد الزمانية و هى اشبه الاشياء بالنفوس الملكيّة التى هى عالية عن الموادّ عَاريةٌ عن القوّة و الاستعداد و لها خاصيتان النزاهة لتقدسها عن اوساخ الطبيعة و انطباعها بموافقة احكام الشريعة و الحكمة لِتَلاشِي انّيّتها فى الانوار العقلية و روى عن الصادق عليه السلم انه قال ان الصورة الانسانية اكبر حجة الله على خلقه و هى الكتاب الذى كتبه بيده و هى الهيكل الذى بناه بحكمته و هى مجموع صُوَر العالمين و هى المختصر من اللوح المحفوظ و هى الشاهد على كل غائب و هى الحجة على كل جاحدٍ و هى الصراط (الطريق. خ) المستقيم الى كلِّ خيرٍ و هى الصراط

الممدود بين الجنّةِ و النار ه، و هذه النفس شعاع من النفس الرابعة اعنى النفس الكلّية الالهية فهى بالنسبة الى الكلية نور و عرض قائم بها اى بنورها قيام تحقق و هو القيام الركنى و هيكل الانسان الظاهر ظل هيكلها فهو مثلها و هى اصله تتعلّق بهذا البدن تعلّق اشراقٍ لانها لاتنزل من روحها و انما هى كما قال الشاعر:

هى الشمسُ مسكنُها فى السماء
فعَزِّ الفؤادَ عزاء جميلَا
فلن تستطيعَ اليها صعوداً
و لن تستطيعَ اليك النّزولَا

و الرابعة النفس الكلّية الالهيّة هى الكتاب المبين و الكتاب الحفيظ و اللوح المحفوظ و النور الاخضر و الكون المائى و الباء من بسم الله الرحمٰن الرحيم و هى اسم الرحمٰن و شريك الفرقان و هى نفس الله التى لايعلم ما فيها عيسى بن مريم فى قوله تعالى تعلم ما فى نفسى و لااعلم ما فى نفسك و يأتى بعض اوصافها فى حديث الاعرابى و لها قوى خمس: بقاء بالله فى الفناء فى سُبُحات وجهه و سقم من خشيته فى شفاء نعمته و رحمته و عز بخدمته و عبادته و تفويض الامور اليه فى ذلّ عبوديّتها لعِزِ ربوبيّته و فقر مُفْنٍ (مُغْنٍ. خل) اليه فى غنى التوكل عليه و صبر على المكروه فى بلائه و لها خاصيّتان الرضا بما يفعله و هو العبودية الخالصة و التسليم له فى كل ما يجريه و هذه النفس التى مبدؤها من الله اى من فعله و محبّته لا من ذاته لانه لايخرج منه شىء و لايعود اليه شىء و لكن كلّ شىء مبدؤه من الله اى من اصله الصادر عن فعل الله تعالى فانّه يقال له من الله و اليه تعود اى الى مبدئها من اثر فعله تعود كما قال و الى الله ترجع الامور اى الى حكمه و تقديره قال الله تعالى و نفخت فيه من روحى و هى روح خلقها و كرّمها و شرّفها بالانتساب اليه و الاختصاص به كما قال بيتى و عبدى كما شرّفها بانتساب مبدئها منه و عودِها اليه و قال تعالى يا ايّتها النفس المطمئنّة ارجعى الى ربّكِ راضية مرضيّة اى ارجعى راضيةً بمأواكِ من فضله و رحمته و

رضوانه مرضيّةای راضياً لكِ و عنكِ شاكراً لأعْمالِكِ و العقل وسط الكل‌ه، ای باطن هذه النفوس الاربع لانها تنزّلاته فی ادباره حين قال تعالی له ادبر فادبراو فی اقباله عنه اليها حين قال تعالی اقبل فاقبل ففی النزول نزل بها و فی الصعود صعِدَ بها.

و روی ان اعرابيّاً سئل اميرالمؤمنين عليه السلام عن النفس فقال عن ای الانفس تسأل فقال يا مولای هل النفس عديدة فقال عليه السلام نعم نفس نامية نباتيّة و نفس حسّيّة حيوانية و نفس ناطقة قدسيّة و نفسٌ الهيّة ملكوتيّة فقال يا مولای ما النباتيّة قال قوّة اصلها الطبايئع(الطبائع ظ) الاربع بدء ايجادها عند مسقط النطفة مقرها الكبد مادّتها من لطائف الاغذية فعلها النمو و الزيادة و سبب فراقها اختلاف المتولّدات فاذا فارقت عادت الی ما منه بُدئَتْ عَود ممازجةٍ لا عودَ مجاورةٍ فقال يا مولای و ما النفس الحيوانية قال قوّة فلكيّة و حرارة غريزية اصلها الافلاك بَدءُ ايجادها عند الولادة الجسمانية فعلها الحيوٰة و الحركة و الظلم و الغشم و الغلبة و اكتساب الاموال و الشهوات الدنيويّة مقرّها القلب سبب فراقها اختلاف المتولدات فاذا فارقت عادَتْ الی ما منه بدئت عود ممازجة لا عود مجاورة فتنعدم صورتها و يبطل فعلها و وجودها و يضمحلّ تركيبها فقال يا مولای و ما النفس الناطقة القدسية قال قوّة لاهوتيّة بدء ايجادها عند الولادة الدنيويّة مقرّها العلوم الحقيقيّة الدينية موادّها التأييدات العقليّة فعلها المعارف الرّبانيّة فراقها عند تحلل الآلات الجسمانية فاذا فارقت عادت الی ما منه بُدِئت عودَ مجاورةٍ لا عود ممازجةٍ فقال يا مولای و ما النفس اللاهوتية الملكوتيّة فقال قوّة لاهوتيّة و جوهرة بسيطة حيّة بالذات اصلها العقل منه بدئت و عنه وعَت و اليه دلّت و اشارَتْ و عودتها اليه اذا كملت و شابهَتْهُ و منها بدئت الموجودات و اليها تعود بالكمال فهی ذاتُ الله العليا و شجرة طُوبَی و سدرة المنتهی و جنّة المَأوَی مَن عرفها لم يشْقَ و من جهلها ضلّ سعيه و غوی فقال السائل يا مولای و ما العقل قال العقل جوهر دَرَّاكٌ محيطٌ بالاشياء من جميع جهاتها عارف بالشیء قبل كونه فهو علّة الموجودات و نهاية المطالب انتهی.

اقول قوله عليه السلٰم بدؤها عند مسقط النطفة يعنى فى الرحم اذ قبل سقوطها هى من المعادن فلمّا سقطت فى الرحم و كانت نطفة الرجل حارة يابسةً التقت بنطفة المرأة و هى باردة رطبة حصلت النفرة بين ما هو كالنار و بين ما هو كالماء فصرف الله تعالى بحكمته دم الحيض اليهما فتوسّط بينهما و فيه مزاج بارد يابس و هو التراب الذى اخذ مادّته الملك من الارض من الموضع الذى اذا ماتَ لايدفن الّا فيه فماثَهُ و مزجه باذن الله عز و جل فى النطفتين فَبِبُرودتِهِ يكسر حرارة نطفة الرجل لئلّاتحرق نطفة المرأة و بيبُوستِهِ يكسر رطوبة نطفة المرأة لئلّاتطفئ نطفة الرجل و تكون نطفة الرجل بقدرِ نصف نطفة المرأة ليعتدِلا فى الطبائع و التراب قد يكون بقدر نطفة الرجل او نصفها او ربعها او سدسها او اقلّ و كل هذه يكفى فى مطلق التوفيق بينهما الّا انه اذا كان بقدر نطفة الرجل او اكثر ربّما فسَد المزاج فغلبت السوداء فربّما تكون محترقة و اذا قلّ كثيراً ربما فسد المزاج فتغلب الصفراء او البلغم و اذا كان بقدر النصف الَى ما يقرب من مساواة نطفة الرجل صلح المزاج و كانت السّوداء معتدلة فى رجحانها فيعتدل المزاج فيكون عاقلا عالماً حافظا ذكيّا فان خلص التراب من الشوايئب(الشوائب ظ) كانت صافية فيكون ح نبيّاً او وصى نبى قال الرضا عليه السلٰم مابعث الله نبيّاً الّا صاحب مرّةٍ سوداء صافيةٍ ه، فاذا اجتمعت الاسباب تألّفت القوّة اى النفس النامية النّباتيّة التى بها يحصل العقد و النموّ و ح بتقدير الله تعالى تحصل للمرأة حُمّى ضعيفة لتعين بحرارتها حرارة الرحم ليحصل التعفين الذى (هو. خ ل) علّة الانحلال ليحصل الغذاء الذى به النموّ و ليحصل العقد الذى هو علة الامتزاج و لذلك قال عليه السلٰم بدؤُها عند مسقط النطفة.

قال عليه السلٰم و سبب فراقها اختلاف المتولدات اى المتولدات من الغذاء الطعام و الشراب بزيادة احد الطبايع الاربع بعضها على بعض حتّى تبطل الطّاغيةُ الزايئدةُ(الزائدة ظ) الاخرى الناقصةَ فيبطل تركيب القوة المتألفة من الكلّ بالاعتدال فتفارق الاخلاط فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة لا عود مجاورة فتلحق حرارتها بالنار فتمتزج بها و تلحق رطوبتها بالهواء فتمتزج

به و تلحق برودتها بالماء فتمتزج به و تلحق يبوستها بالتراب فتمتزج به فی كلّ ذلك امتزاجَ استهلاكٍ للتّميز لا استهلاك فناءٍ.

و قوله عليه السلٰم فی النفس الحيوانية قوّة فلكية و حرارة غريزيّة اصلها الافلاك يريد ان النّفس الحيوانية من نفوس الافلاك على نحو ما اشرنا اليه قبل و هی حرارة لانّها من علّة الكون و ركن الحيوٰة و غريزية ای طبيعيّة اصلها الافلاك كما مرّ سابقاً و هی فی غيب النامية النباتيّة لان متعلّقها الذی هو الابخرة المعتدلة وزناً و نضجاً كامنة فی النطفة الامشاج و فی غذائِهما ای النطفتين و فی التّراب الّذی يقال انه ليس منهما و لا من غيرهما و هذه كلها مختلطة بالغرائب و الاعراض الفاسدة فهی حينئذ متعلّقة فی غيبها فاذا تخلّصت من الاعراض الغريبة و اتّحدَتْ بالتّعْديلِ وَ النَّضْج ظهر المتعلّق المتخلّص المعتدل بالنَّضْج و ظهرت النفس الكامنة فيه عند تمام الاربعة الاشهر التی هی الولادة الجسمانيّة لان الجسم ولد النفسَ و هو اوّل ايجادها ای ظهورها فی متعلّقها و الولادة الثانية التی هی الولادة الدنياويّة و هی خروج الجنين من بطن اُمّهِ صورة للاولی، فقوله عليه السلام ايجادها ان اريد به ظهورها من الغيب و الشّهادة فهی الأُولَی و الثّانية صورة لها و ان اُرِيدَ بِهِ ظهورها الی فضاء الدنيا فهو علی الظاهر ظاهر و لايصح ان يراد بايجادها من الغيب عند الولادة الظاهرة كيفَ و هو الحاكم بوجودها و تحقّقها عند تمام الاربعة الاشهر، و قوله و فعلها الخ، ای فعلها الطبيعی الحيوٰة ای التّحرك بالارادة و الحركة ای الكون الاول فی المكان الثانی و الظلم ای وضع الاشياء فی غير مواضعِها و الغشم ای الاخذ بعُنْفٍ و الغلبة ای الاستيلاء و اكتساب الاموال و الشهوات الدنيوية لشدّة الحرص مقرّها القلب لانها متعلقة بالابخرة الصافية المعتدلة الناضجة المتعلقة بالدم الاصفر المتعلق بالعلق الدم الكايئنة (الكائنة ظ) فی تجاويف القلب سبب فراقها اختلاف المتولدات لانها اذا اختلفت الطبائع و ما تولد منها افسدَ القویّ منها ضدّه فلم يبق لها قرار لفساد مكانها و خرابه فاذا فارقت عادت الی ما منه بدئت ای الی نفوس الافلاك عود ممازجة لانّها من قوی متعددة من الافلاك المتعدّدة فاذا تفكّكَ

تركيبها بطلت فامتزج كل جزءٍ منها باصله كقطرة الماء فى البحر فيبطل فعلُها و وجودها و يبطل تركيبها.

و قال عليه السلام النفس الناطقة القدسيّة قوّة لاهوتيّة اى روحانية بدء ايجادها عند الولادة الدنيوية معناه كما تقدم فى الحيوانية الحسيّة بل سابقة على النطفة لانها كانت فى غيب النطفة المعنويّة ففى الكافى بسنده الى ابى اسماعيل الصيقلى الرازى عن ابى‌عبدالله عليه السلٰم قال ان فى الجنّة لشجرةً تسمى المزن فاذا اراد الله ان يخلق مؤمناً اقطر منها قطرة فلاتصيبُ بقلةً و لا تمرةً اكل منها مؤمن او كافر الّا اخرج الله تعالى من صلبه مؤمناً ه، فهى كامنة فى النطفة القاطرة من شجرة المزن على البقلة و التمرة فاذا اكلها انتقلت الى الكيلوس ثم اذا صفّى انتقلت الى الكيموس ثم الى النطفة المنى فى الصلب ثم الى الرحم فى النطفة و منها الى العلقة ثم الى المضغة ثم الى العظام ثم اذا تمّت الخلقة ظهرت ثم اذا وُلِدَ طلعَتْ كما مر، مقرّها العلوم الحقيقيّة الدينيّة اى العلوم المقرونة بالاعمالِ الصّالحة فانها مسكن طُمَأْنينتِها موادُّها التأييدات العقلية اى استمدادُها من الانوار العَقْليّة المشرقة عَلى كنهها فعلُها المعارف الرّبانيّة اى انّها تنزع الى معرفةِ خالقها فراقها عند تحلّل الآلات الجسمانيّة التى هى محلّ اشراقها و تعلّقها فاذا تحلّلَتْ و تفكّكَتْ بسبب اختلاف الاخلاط فارقَتْ صاعِدةً الى ربّها راضية بما قضى عليها فتعود الى ما منه بدئت عود مجاورة لا عود ممازجة لان بدءَها دائماً يتجدّد فى اوّليّته فاذا عادت اليه لم تمتزج به لانه كان تحت بدئها حال رجوعها فاذا صعدت الى مبدئها المتجدّد الاعلى لم تصل اليه الّا و قد تجدّد لها بدءٌ قبله و فوقه و هكذا من فضل رفيع الدرجات الذى لاتفنى خزائنه فلاتزال مجاورة لبدئها غير ممازجة له لتجدّدها لتجدّد بدئها ففى كل آنٍ لها بدء جديد.

و قال عليه السلام النفس اللاهوتية الملكوتية قوّة لاهوتيّة اى روحانية قدسيّة و جوهرة بسيطة انّما قال جوهرة بسيطة مع ان الناطقة القدسية كذلك لان تلك و ان كانت فى نفسها جوهرة بسيطة لكنها بالنسبة الى هذه عرض

مركب من شعاع هذه و ظل هيئتها فكانت هذه احقَّ بالجوهرة البسيطة حيّة بالذّاتِ اى لاتموت بل باقية بابقاء الله لانها وجهه الذى لا يهلك الى سائر خلقه و بالذاتِ لا انّ حياتها من فاضل نفسٍ فوقها كالنّفوس الثلاث المتقدمة اذ ليس فوق هذه الّا العقل و هى مركَبُهُ و مَأواهُ اصلها العقل لانه لها كالنطفة للجنين لانها تطوّره الثانى و الروح تطوّره الاول فبه علمَتْ و به نطقت و اليه دلّت و اشارَتْ بانه نورها و حياتها و به عملت و اطاعت كما قال تعالى تعلمونهنّ مما علّمكم الله فعلّمه الله تحقّق العبوديّة بحق الرّبوبيّة فلمّا علّمَها تَابَتْ عن انيّتها و اقامت الصلوٰة التى امرها بها و آتَت الزكوٰة فكانَتْ أُختَهُ بعد ان كانت بنته كما قال تعالى فان تابوا و اقاموا الصلوٰة و اتوا الزكوٰة فاخوانكم ، قال عليه السلٰم و عودتها اليه اذا كملت و شابهته اى كانت اخته فى الدين و منها بدئت الموجودات كالناطقة القدسيّة فانها اوّل من بُدِئ منها و اليها تعود قال صلى الله عليه و اله ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمٰن الرحيم رواه ابن ابى جمهور فى المجلى و اليها تعود اى الموجودات بالكمال ، فهى ذاتُ الله العليا قال عليه السلام يا من دلّ على ذاته بذاته ، اى بذاته التى خلقها و كرّمها و شرّفها بنسبتها اليه فقال ذاتى كما قال بيتى و عبدى و شجرة طوبَى و سدرة المنتهى طُوبَى اسم الجنة و قيل بلغة اهل الهند و فى الحديث شجرة طوبى هى شجرة فى الجنة اصلها فى دار النبى صلى الله عليه و اله و ليس مؤمن الّا و فى داره غصن منها لاتخطر على قلبه شهوة الّا اتاه بها ذلك الغصن و لو ان راكبا مجدّاً سار فى ظلّها مائة عام ماخرج و لو طار من اسفلها غرابٌ مابلغ اعلاها حتى يسقط هرماً و عن النبى صلّى الله عليه و اله طوبى شجرة فى الجنة اصلها فى دارى و فرعها فى دار علىّ فقيل له فى ذلك فقال دارى و دار على فى الجنّة بمكانٍ واحدٍ ه، اقول و ظاهر الحديث الثانى ان شجرة طوبى من باب اضافة الموصوف الى صفته لان طوبى من الطيب و ابدلت الياء واواً لِمُنَاسبة الضمة او انّ الاضافة بيانيّة و المراد من تسمية هذه النفس القدسيّة بهذا الاسم اما على نحوٍ من المجاز او لانّها اى الشجرة المذكورة صفتها و مثلُها او خلقت منها على هيئتها ، و سدرة المنتهى ،

فى النهاية شجرة فى اقصى الجنة اليها ينتهى علم الاوّلين و الاخرين و لايتعدّاها ه، و على ما ذكره فى النهاية هى هذه النفس الكلّية لانها هى اللوح المحفوظ و ليس وراءه للعلم ذكر و انّما ذلك للعقل و الروح و مداركه هى المعانى المجرّدة عن المادة العنصريّة و المدّة الزمانيّة و الصُوَر الجوهريّة و المثاليّة و العلم حقيقته الصور الجوهريّة المجرّدة عن المادة العنصريّة و المدّة الزمانيّة و الموجود منه فى اذهان البشر غير ذهن علّة الوجود هو اظلّة تلك الجواهر و اشباحها فالعلم هو الصور سواء كانت جوهريّة اَمْ شَبَحِيّة فيكون كل علم للخلق منتهياً اليها اذ ليس وراءها شيء من الصور نعم وراءها معانٍ فى العقل و رقائق فى الروح ،و جنّة المأوى ،عن ابن عباس هى جنّة تأوى اليها ارواح الشهداء و قيل هى عن يمين العرش اقول ان اريد انها تأوى اليها الارواح فهى عن يمين العرش لانها هى الركن الايمن الاسفل منه و ان اريد به انها تأوى اليها النفوس فهى عن يسار العرش لانها هى الركن الايسر الاعلى منه و النفس الكلّية على فرض انها مغايرة للروح الكلّية كما هو اكثر الاستعمالات و الاطلاقات هى الركن الايسر الاعلى منه لان الركن الايمن الاسفل هو الروح الكلية محلّ الرقائق و مبدؤها و العقل الكلى ركنه الايمن الاعلى و الطبيعة الكلّية ركنه الايسر الاسفل منه و هذه النفس هى الشجرة الطّيبة و روى ابوحمزة الثمالى انه سئل الباقر عليه السلٰم عن قوله تعالى كشجرة طيّبةٍ اصلها ثابتٌ و فرعها فى السماء فقال (ع) قال رسول الله صلى الله عليه و اله انا اصلها و على فرعها و الائمة اغصانها و علمنا ثمرُها و شيعتنا ورقها يا ابا حمزة ان الولد ليولد من شيعتنا فتورق ورقة فيها و يموت فتسقط منها ورقة و قال رجل جعلتُ فداءك تؤتى اكلها كل حين باذن ربها قال ما يفتى الائمة شيعتهم من الحلال و الحرام ه، و بالجملة فالمراد بها نفسهم الطيبة عليهم السلٰم التى هى اللوح المحفوظ و باطن اللوح المحفوظ و علّته فهى نفس الكرسى و الباب الظاهر من العلم.

و قال عليه السلام و العقل جوهر درّاك محيط بالاشياء من جميع جهاتِها يعنى ان العقل جوهر مركّب من نور الانوار اعنى الحقيقة المحمدية لان مادّته

منها و صورته من هيئتها فهو وجهها الى الاشياء فهو علّة الاشياء كما انّ الشعلة المرئيّة مِن السراج هى علة جميع الاشعّة كذلك العقل فانّه من نور الانوار كالشعلة من السراج فهو جوهر للاشياء درّاك محيط بالاشياء لكونها متقوّمةً بِهِ تقوّم تحققٍ لانّه من امر الله الذى به قامَ كلّ شَيْءٍ لَا لِاَنّه بَسيطٌ كما اشار اليه المصنف بل هو مركّبٌ من مادّةٍ و صورةٍ و انّما احاط بها لانها انما قامت به و صدرت من النفس الكليّة عنه و معنى قيام الاشياء به ان جميع موادّها فى الغيب و الشهادة من اشعته و صورها من هَيْئاتِ افعاله صاغَها فى النفس الكليّة و بَثَّهَا منها فهو علة الاشياء و النفس محلّها و منها ظهرت الموجودات.

قال: «المشعر الثالث - فى حدوث العالم. العالم بجميع ما فيه حادث زمانى اذ كلّ ما فيه مسبوق الوجود بعدمٍ زمانى بمعنى اَلّا هويّةَ من الهويّات الشخصيّة الّا و قد سبق عدمُهَا وجودَهَا سبقاً زمانيّاً و بالجملة لا شىء من الاجسام و الجسمانيات المادّية فلكيّاً كان او عنصريا نفساً كان او بدناً الّا و هو متجدّد الهويّة غير ثابت الوجود و الشخصية مع برهانٍ لاحَ لنا من عندِ الله لاجل التدبّر فى ايات الله و كتابه العزيز مثل قوله تعالى بل هم فى لبسٍ من خلق جديدٍ و قوله تعالى على اَن نُبدّلَ امثالكم وَ ننشئكم فيما لاتعلمون و قوله و ترى الجبال تحسبها جامدة و هى تمرّ مرّ السحاب و قوله ان يشأ يذهبْكم و يأتِ بخلقٍ جديدٍ و قوله و السمٰوات مطويات بيمينه و قوله انا نحن نرث الارض و من عليها و الينا يرجعون و قوله كلّ من عليها فانٍ و يبقى وجه ربّك ذو الجلال و الاكرام و قوله تعالى ان كلّ من فى السمٰوات و الارض الّا آتِى الرحمٰن عبداً و كلّهم آتيه يوم القيٰمة فرداً».

اقول: العالم حادث بمعنى انه لم يكن فكوّنه سبحانه يعنى انه تعالى كان و لم يكن معه غيره كائناً و لا مذكوراً اصلاً ثم جعله بعد ان كوّنه مذكوراً بما هو هو و مراد المصنف بالحادث من العالم هو ما وقع فى الزمان لا ما سوى الله فانّ ممّا سوى الله الروح و هو ليس خارجاً من كن و ما ليس خارجاً من كن لم يكن حادثاً و عنده هى باقية ببقاء الله دون ابقائه و عندنا المراد بالعالم الحادث هو

كل ما سوى اللهِ و كُلُّ ما سوى الله فهو خارج من كن يعنى مخلوقاً بها حتّى كن نفسَها فانها مخلوقة بنفسها و لا دوْرَ لانّ الدّور انّما مُنِعَ منه لاستلزامه المحال و هو ان الشيء يكون سابقاً على نفسه بمرتبتين او اكثر و لا تسلسل لعدم ترامى الحوادث و ان العقل و الروح و غيرهما باقية بابقاءِ الله تعالى لها بما يمدّها به كلّما فنى شيء جدّدَ شيئاً و هو على كل شيء قدير.

و قوله «العالم بجميع ما فيه حادث زمانى» غلط لان العقول و النفوس من العالم و ليست حادثةً فى الزمان بل هى حادثة مخلوقة مركّبة من الموادّ النورانيّة و الصور النورانية قبل الزمان **و ايضا** الزمان هل هو شيء ام لا فان كان شيئا فهل هو مخلوق ام قديم فان كان شيئا مخلوقا ففى اى ظرف خلق فيه و ان كان كما توهمه بعضهم من انه خلق فى زمانٍ موهوم فننقل هذا الكلام الى الموهوم لينطبق على المعلوم و ان كانوا كارهين و ان كان قديما فمع لزوم تعدّد القدماء لايكون القديم ظرفاً للحوادث و ان لم يكن شيئاً فالعالم لم يخلق فى شيء.

و قوله «اذ كل ما فيه مسبوق بعدم زمانى» صحيح على الظاهر و على الحقيقة ليس بصحيح **امّا** صحته على الظاهر فظاهرة لانا نقول بحدوث العقول و النفوس و لم يكن فى الزمان و احاديث ائمتنا صلوات الله عليهم كثيرة جدّاً فى ان الله خلقهم عليهم السلٰم انواراً اوْ اشباحاً قبل ان يخلق عز و جل ارضاً و لا سماء و لا ليلا و لا نهاراً و لا فلكا و لا شمساً و لا قمراً و لاسيّما على قول من يقول ان الزمان عبارة عن حركة الفلك بل قال تعالى **لولاك ماخلقتُ الافلاك**، فدل هذا و نظايئره (نظائره ظ) مما هو اصرح فى الدعوى بان نور محمدٍ و اهل بيته صلى الله عليه و اهل بيته الطاهرين خلقه الله قبل خلق كل شيء و لم يخلق قبله او معه شيء و ح اين كان الزمان و **تقسيم الحادث** الى ذاتى و زمانى و ان كان لا مشاحّة فى الاصطلاح و ان الامر قد كان بان الله سبحانه خلق خلقا قبل الزمان و خلقاً مع الزمان و خلقا بعد الزمان الّا انّه ليس بشيء لإِثارته شبهة القِدم عند من ليس ثابت القَدم لان العبارة الحقّ انّ كل ما سوى الله سبحانه مخلوق فقولهم ذاتى و زمانى لا صلاح فيه الّا كما قال على عليه السلٰم العلم نقطة كثرها

الجاهلون او الجهّال و امّا انه على الحقيقة ليس بصحيح فلانه اراد حصر الحوادث فى الكائنات فى الزمان و ليس بصحيح و لانه قال كل ما فيه فجعل جميع الافلاك فيه و هو سابق لها و ليس بصحيح لانه الآن هو ظرف للاجسام خاصّة و لايكون ظرفاً لغيرها و لا غير ظرفٍ فاذا كان قبلها فقد وجد فارغا من الحالّ فيه او ظرفاً للمجردات و كل هذا لايجوز حتّى عند المصنف و من **قال** بان الزمان عبارة عن حركة الفلك فقوله ليس بصحيح ايضا اذ يلزم منه وقوع الافلاك و هى اجسام خارجة عن الزمان فلايكون الزمان غير ظرفٍ و لا ظرفا للمجردات و لا ظرفاً فارغا فى حال و لا الاجسام قبل الزمان لئلّاتقع فى ظرف المجردات اعنى الدهر و لاتقع بغير وقت و كذلك حكم المكان فكان الجسم وجد فى الزمان و المكان و الزمان وجد فى الجسم و للجسم و فى المكان و المكان وجد فيهما و لهما فوجود الثلاثة دفعة فى الظهور بمعنى انها متساوقة الوجود و امّا فى الذات فالجسم سابق كسبق الكسر على الانكسار لانه هو المادة و هما من حدود الصورة فافهم.

و قوله «بمعنى اَلّا هويّة من الهويات الشخصيّة الّا و قد سبق عدمُها وجودَهَا سبقاً زمانيا» غلط فان العقل الكلّى هويّة شخصيّة و لم يسبق عدمُه وجودَهُ فى الزمان بل و لا فى الدهر الا بمعنى انه لم يكن موجوداً فى رتبة ما فوقه و امّا انه يقال عليه انه كلّى فليس المراد انّه كلّى طبيعى لايوجد فى الخارج الّا فى افراده و لا منطقى لايوجد فى الخارج و انما يوجد فى الذهن و لا كلّى عقليّ لانه لايوجد حينئذٍ فى الخارج و لا الكلى العقلى كذلك بل المراد يكون العقل كلّيّا لكونه محيطاً بما تحته من العقول بمعنى قيّوميته لها لا بمعنى انها افراد له كالانسان الطبيعى الكلّى فان زيداً و عمروا (عمرا. خ ل) و بكرا افرادُهُ لانه فى الحقيقة انتزعه الذهن من شىء يتحقق فى كل واحدٍ منهم فهو ظلّهم و شبحهم فى الذهن و لذا قيل يوجد فى الخارج فى افراده و ليس المراد من العقل الكلى هذا المعنى بل مرادنا ان العقل ذات شخصيّة متميّزة بحدودها و مميّزاتها الشخصيّة فانه ملك يؤدّى الى اللوح و هو ملك يؤدى الى اسرافيل

كما مر الّا انّه نور خلقه الله و كمّله بحسن قابليّته عن ربّه فخلق الله من فاضلِ كماله اشعّةً هى حقائقُ جميع العقول و هى قائمة بفاضلِ وجوده و متذوّتةٌ بفاضل تذوُّتِهِ كقيام شعاع الشمس بفاضل وجود الشمس و تذوّتِه بفاضِل تذوّتِ الشمس فكونُ العقلِ كلّيا انما هو بهذا المعنى لا بمعنى الكلى الطبيعى او المنطقى او العقلى ليخرج بقوله الهويّات الشخصيَّة بل هو هويّة شخصيّة متعيّنة بذاتها فى الخارج و لم يسبق عدمه وجوده فى الزمان.

و قوله «و بالجملة لا شىء من الاجسام و الجسمانيات المادّية» الخ، لا يقال عليه انه ماأراد بالهويات الشخصيّة الّا الاجسام بقرينة قوله هذا فلا اعتراض عليه لانا نقول ليس اعتراضنا عليه من هذه الحيثية بل من حيث ان قوله «بمعنى اَلّا هويّة من الهويات الشخصيّة» يريد منه ان العقل و سائر المجردات انما خرج لعدم كونه متشخّصاً لانّها كلّيّات فلاتدخل فى الزمان فلاتكون من العالم الحادث كما اشار سابقا الى هذا المعنى فى عدّة مواضع من كتابه.

ثم انّ قوله «فلكيّا كان او عنصريّاً نفساً كان او بدنا الّا و هو متجدّد الهوية غير ثابت الوجود و الشخصيّة» هذا فى الظاهر حق و يأتى الكلام فى الباطن فان قلتَ قوله «نفساً كان او بدناً» يدل على انه اراد بان النفوس من الاَجْسام و انت تقول به فلم انكرتَ ان يكون الاجسام فى ظرف المجردات و انت لاتنكِرُ كَوْن النّفوس مجرّدة قلتُ امّا كونُ النُّفُوسِ اجساماً فهو حقّ و هى اخر مراتب ما يصدق عليه اسم الاَجْسَامِ من جهة الْعُلُوّ و لكن اذا كانت اجساماً فهى هويّات متشخّصة فيجب ان تكون فى الزمان كما يقوله المصنف فهى حادث زمانى مَعَ انّه لايقول به امّا نحن فنُريد بالنفوس الجسميّة و الجسمانية لان النفوس الحيوانية الحسّيّة من الافلاك و هى اجسام فتكون الحسية جسميّة و هى فى الزمان و لهذا قلنا فيما تقدّم تبعاً لقول امير المؤمنين عليه السلام انها اذا فارقت عادت الى ما منه بُدِئت عود ممازجةٍ لا عودَ مجاورة و امّا النفوس العلويّة فنسمّيها اجساماً باعتبار كونها مركبة من مادة هى نور و من صورة شخصيّة شَبَحِيّة مقداريّة هندسيّة و باعتبار انّ فعلها منوط بالاجسام و الزمان و لهذا

تشْعمهم يقولون ان النفوس مفارقة فى ذاتها للماديّات مقارنة لها بافعالِها و من هنا عبّرنا عنها بالجسمانية لا الجسمية لانتسابها الى الاجسام بافعالها لا بذاتها الاترى انك تُدْركُ صورَ ما مضى و ما لم يأتِ و امثاله و ليسَتْ مدركاتُكَ فى الزمان لان النفس بذاتها ادركْتَها و لو اردتَ ان تفعل شيئا لم يكن فعلك الّا فى زمانى فلايَكون الزمان ظرفاً لشىء من المجردات و ان تعلّقت افعالها به و قولى على قول المصنّف «متجدّد الهويّة» انه حق فى الظاهر اريد انّه انّما قال ذلك على جهة الحصر بان غير الاجسام غير متجدّد الهويّة و هذا المعنى باطل و قولى و يأتى الكلام فى الباطن اشارة الى عدم صحة كلامه فى نفس الامر على ارادة الحصر لان العقول و النفوس و كلما سوى الله عز و جل مشترك فى التجدّد اذِ الحادث لايستغنى عن المدد لا فرق بين العقول و غيرها و لايمدّ الّا بما لم يصل اليه قبل ذلك و اذا وصل المدد اليه فلا بدّ من كسره و صوغه بالمدد صوغا جديداً فهو ابداً يصاغ و يكسر و يصاغ و هذا حكم كلّ ما سوى الله و آية هذا ما بُرهِن عليه فى العلم الطبيعى المكتوم و هذا لا شبهة فيه الّا فى جهة واحدة عظمت فيها الشبهة على الاكثر حتى عثر فيها المحقّقون فى طرفها الاعلى و الاسفل امّا الاعلى فقال من اشرف على هذه الدقيقة ان الاشياء لاتبقى فى آنين بل هى دائما متجدّدة متبدّلة فهى فى كل آنٍ غيرها فى الآنِ الاخر و ذلك كالنهرِ فانّه و ان كان فى الظاهر ان ماءه اليوم هو ماؤه امسِ حتى صحّ ان يقال شربنا من هذا الماء بالامس مع انه فى كل آنٍ غيره فى الآن الذى بعده فزيد غيره فى الآن الاخر و فى هذا فساد الثواب و العقاب فلاتجدُ محسِناً و لا مسيئا لانه اذا احسن ذهب مع احسانه فالموجود فى كل آنٍ ليس بمحسنٍ و لا مُسِيْءٍ و امّا الاسفل فقد انكر آخرون التغيير و التبديل و فى هذا استغناؤه عن المدَدِ فيكون قائما بنفسه باقياً بذاته و كِلَا القولين باطل و الحقّ انه غير مستغن عن المدد و انّه يكسر و يصاغ فى كلّ آنٍ فهو هو و هو غيره كما قال الصادق عليه السلٰم فى قوله تعالى كلّما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب حين اعترض عبدالكريم بن ابى العوجاء لعنه الله فقال ما ذنب هذا الغير قال عليه

السلام هی هی و هی غیرها ثم مثّل له باللَّبِنَةِ تكسرها و تصوغها فهی هی و هی غيرها و امّا ما نحن فيه فما يذهب منه يخرج عن كونه اَوْ عن مكانه و يمدّ به فهو باعتبارِ هُوَ هو لايتبَدّل و هو غيره لانه كل آنٍ فی لبسٍ من خلقٍ جديد لانه ابداً لايمدّ الّا بما له و بما منه فما لَه هو ممّا يترقّی اليه و يصاغ فيه به و ما مِنْه فهو ما ذهب منه بالذبول الظاهری و المعنوی يذهب عنه من كونه الی امكانه ثم يكون له و هو ممّا له و قد يذهب عن مكانه الی مكانٍ اخر من الغيب الكونی و يعود اليه و هو ما منه فهو كالنهر المستدير الذی يمدُّ اوّله بٰاخره و اخره باوّله و ظاهره بباطنه و باطنه بظاهره و هو تأويل قوله تعالی افعيينا بالخلق الاول بل هم فی لبسٍ من خلق جديدٍ، فكلُّ مخلوقٍ متجدِّد الوجود متبدّل الكون و الشخصيّة.

و قوله «ببرهانٍ لاح من عند الله لاجل التدبّر فی آيات الله و كتابه العزيز» يريد به ان دليلنا من ذلك و اقول اعلم ان الله سبحانه يقول سنريهم اياتِنا فی الافاق و فی انفسهم حتی يتبيّن لهم انه الحق و قال تعالی و كأيّن من آيةٍ فی السمٰوات و الارض يمرّون عليها و هم عنها معرضون و قال و تلك الامثال نضربها للناس و مايعقلها الّا العالمون و امثال ذلك و ذلك لانّه تعرّف لكلّ شیء فی كل شیء و عرّف مَن شاء بما شاء فجعل كل شیء خَلَقَهُ دليلاً و مدلولاً عليْه و علّةً و معلولاً وَ شاهداً و مشهوداً و كتاباً و مكتوباً و حافظا و محفوظاً و الحاصل ما من شیء الّا و هو آيةٌ لشیء و دليل عليه و مبيّن لما خفی قال الصادق عليه السلٰم : العبوديّة جوهرة كنهُها الرُّبوبيّة فما فُقِدَ فی العبوديّة وُجِدَ فی الربوبيّة و ما خفِيَ فی الرّبوبيّة أُصيبَ فی العبوديّةالحديث ، و قال الرضا عليه السلام : قد علم اولو الالباب انّ الاستدلال علی ما هناك لايعلم الّا بما هاهناه، و هذا ممّا لا شك فيه و لا اشكال يعتريه و انما الاشكال فی تحصيل الحق من تلك الامثال لانه لمّا كان الباطل يشابه الحق كما قال تعالی و مثل كلمة طَيبة كشجرة طيّبةو قال و مثل كلمة خبيثةٍ كشجرة خبيثةٍفشبّه الحق بالشجرة و الباطل بالشجرة و قال انزل من السمآء مآءً فسالت اودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابيا و مما يوقدون عليه فی النار ابتغآء حلية او متاعٍ زَبدٌ مثله كذلك يضرب الله الحق و الباطل فشبّه

الحق بالزبد و الباطل بالزبد و كان الناظر انما ينكشف له من الشيء المتشابه ما هو بصدده خفى الامر على الناظرين اذ كلّ ينظر ليستدلّ على مذهبه و رأيه فيؤتى من حيث طلب و لو ان الناظر لم يلتفت الى مذهبه و لا الى ما اعتادته نفسه و انِستْ به و لا الى قواعدَ عنده بان يطلب ما يطابق قواعده بل نظر الى نفس الاية و المثل مع قطع النظر عن كلّ ما ذكرنا لاصحاب المطالب و استهدى الله سبحانه و جعل نفسه مسترشداً بالله عز و جل و بكتابه التدوينى و بكتابيه الاكبر اعنى الافاق و الاصغر اعنى الانفس لوقع على الحقّ و اصاب الصواب فما اشار اليه المصنف هو ما اراد الله سبحانه و لكن بما ذكرنا من الشرائط **اَلَاترى** ما اكثر الناظرين و اقلّ المصيبين .

و قوله «مثل قوله **بل هم فى لبسٍ من خلق جديد**» يريد به ما فى الزمان من الاجسام و صفاتها و **فيه** انَّهْ اِنْ كانت العلة واحدة فى الجميع و هى الافتقار الى الصانع جل و عز و الى صنعه و الى التقوّم بامره فلا فرق بين المجردات و المادّيات و ان فرض ان الامر مختلف فالله يحكم بين عباده فيما كانوا فيه يختلفون و تأويل الاية انّهم انما وجدوا بفعله و انما قاموا بامره و ما قاموا به فى قبضته لايخرج عن سلطانه فبه قوامهم كما انّ منه بدءهم فهو فى كلّ آنٍ يُلْبِسُهُم خلعةً من الوجود كالاولى ان شاء و الّا كغيرها على ما يشاء ، **و كذا** «قوله **على انْ نُبَدِّل امثالكم**» اى بمثلها ان شيئنا (شئنا ظ) او بما نشاء من الهيئات « **و ننشئكم** » بما نبدّل « **فيما لاتعلمون** » من الهيئات فى اى صورة ما شاء ركّبك ، **و كذا** «قوله **و ترى الجبال تحسبها جامدة**» لعدم نموّها فى الظاهر « **و هى تمرّ مرّ السحاب** » فى سرعة سيره و خفاء ذلك لكبره فانها دائما فى التحلّل و التبدّل شديدة السير الى امرِ الله و حكمه فى السلسلة العرضيّة حتى لايكاد الجاهل يشعر بذلك السّير ، و كذلك «قوله **ان نشأ نذهبكم**» و قد شاء ذلك من المخاطبين بذلك الخطاب « **و نأتِ** » لكم « **بخلقٍ جديد** » فالاذهاب هو كسر البنية الاولى و الخلق الجديد هو الصوغ الثانى و بالكسر تتبدّل الامثال و بالصوغ الانشاء فيما لايعلمون ان كانوا لايعلمون و ان كانوا يعلمون اشهدهم خلْقَ اَنْفسِهم ، **و كذا** «قوله **و السمٰوات**

مطويات بيمينه» و هو كشطُها و كسرها، و كذا «قوله انا نحن نرث الارض و من عليها» بارجاعِ مَا تَحلَّلَ منهم او ما نُحَلِّله منهم «و الينا يرجعون» اى الى ما حكمنا عليهم به يرجعون و هذا حكم الآن بعد الآنِ اذ كلّ ذرّةٍ من الارض و ممّن عليها من امرنا بدأت و اليه تعود فالطريق بين الفيض و المفاض عليه مملوءٌ من النازلات و الصاعدات كلّ فى فلكٍ يسبحون، و كذا «قوله كلّ من عليها فانٍ» اى فى بقائه لدوام المدد و الكسر و الصوغ «و يبقى وجه ربّك ذى (ذو. خل) الجلال و الاكرام» اى وجه الشيء الفانى من ربّه فانه كلّ ما فنى من الشيء شيء ابدله ربّه من وجه ذلك الشيء من ربّه بدل ما فنى امّا باعادته عليه بعد احيائه او بتكوينه بعد انعدامه او يبقى وجهه تعالى اى بابه الى الشيء و هو محمد و اله صلى الله عليه و اله لان الشيء الفانى مادته من اشعّة انوارهم فما فنى منه شيء عَوّضوه بدله و فى زيارة شهر رجب: انا سائلكم و آملكم فيما اليكم التفويض و عليكم التعويض فبكم يجبر المهيض و يشفى المريض و عندكم ما تزداد الارحام و ما تغيض ه،

و على هذا التأويل يكون الضمير فى عليها فى كُلٍّ من عليها فان يعود الى الارض الجرز ارض الامكان او ارضِ الاكوان، و كذا «قوله ان كل من فى السمٰوات و الارض الّا آتِي الرحمٰن عبداً» اى كلّ مَن هو محتاج الى فعله و امره فى امكانه و كونِه يحتاج الى فعله و امره فى بقائه فمن فعله تكوينُهُ فى كسره و صوغِه و من امره مدَدُهُ فى مادتِهِ من شعاع امرِهِ و فى صورتِهِ من شُعاع هيئته، و كذا «قوله و كلّهم آتيه يوم القيٰمة فرداً» و يوم القيٰمة انهم يرونه بعيداً اى لم يكن و نراه قريباً قد كان فيرجع الى امره الفعلى و امره المفعولى كلّ شيء بانفراده و كل ذرّةٍ بانفرادها و كما بدءكم تعودون و اعلم ان الكلام فى شرح احوال التجدّد و التبدّل طويل الذيل و لا يسع الّا الاقتصار على مثل ما اشرنا اليه فان فى ذلك كفاية و تبصرة لاولى الابصار.

قال: «و مبدأ هذا البرهان المشار اليه تارة من جهة تجدّد الطبيعة و هى صورة جوهريّة سارية فى الجسم هى المبدأ القريب لحركته الذاتيّة و سكونه و

منشأ آثاره و ما من جسم الّا و تتقوّم ذاته من هذا الجوهر الصورى السارى فى جميع اجزائه و هو ابداً فى التحوّل و السيّلان و التجدد و الانصرام و الزوال و الانهدام فلا بقاء لها و لا سبب لحدوثها و تجدّدها لان الذاتى غير معلّلٍ بعلةٍ سوى علّة الذاتِ و الجاعل اذا جعلها جعل ذاتها المتجددة».

اقول: يريد ان مأخذ البرهان على حدوث الاجسام هو تجدّد طبيعتها فان التجدّد انما يكون للمتغير الفانى المتبدّل و هذا دليل ظاهر لا اشكال فيه انّما الاشكال فيما يبنونه عليه و فيما يفرّعُون عليه كما ستسمع فقوله «و هى» اى الطبيعة «صورة جوهريّة» اى منسوبة الى الجوهر لانها بنفسها جوهر لان ذلك انما يكون فى الصورة المقوّمة للشيء التى هى جزء ماهيّتِه و لو اراد العرضيّة لتوجّه اليه المنع فاذا اراد بها الصورة التى هى جزء ماهية الشيء و كنهه من نفسه كانت عبارة عن الماهية التى هى الانفعال و القابليّة و تجدّد القابلية لتجدّد المقبول اعنى المدد الدائم فقوله «سارية فى الجسم» ينافى فى الظاهر كونها صورة جوهريّة لان الجسم انما هو جسم بمادته و صورته فهذه السارية مغايرة لماهيته و المغاير للماهيّة مغاير لطبيعته فيمكن ان نقول لعلّه اراد بالجسم المادّة ليتمّ له مراده.

و قوله «هى المبدأ القريب لحركته الذاتية» التى بها يترقّى و ينحطّ و سكونه اى الذاتى بقرينة ذكر الحركة الذاتية و هو ما اقامه تعالى و امسكه بظلّه الذى يعبرون عنه بالقيام بنفسه يعنى ما به حصول جوهريته و معروضيته، و هى ايضاً منشأ آثاره ينبغى ان يقيّد الاثار باضافة بعض اثاره لانّ من اثاره و اعظمها ما نشأ من جهة وجوده و مادته الذى هو نور الله اى اثر فعله فافهم.

و قوله «و ما من جسم الّا و تتقوّم ذاته من هذا الجوهر الصّورى السارى فى جميع اجزائه» كانّه يريد به لازم الماهية كالحرارة للزنجبيل الظاهرة على الملاقى لا الحرارة التى هى جزء الماهية فانه لايقال انّ الصورة فى السرير سارية فى جميع اجزائه و ما السرير قبل الصورة و انّ ما هو قبلها هو الخشب و ما السارى فى السرير بعد كونه سريراً و ما السارى فى المادة حتى كانت به سريراً

و انما الماهية و الطبيعة اذا اوجدت المادة انوجدت بوجودها المادة كالكسر و الانكسار و فى الحقيقة اوجد الله المادة التى هى الاب ثم اوجد من المادة التى هى الاب الصورة التى هى الام و هى الماهية و الانفعال و القابليّة كما قال تعالى خلقكم من نفس واحدة و هى ادم و هى المادة و خلق منها زوجها و هى حواء و هى الصورة و هى الامّ كما قررنا سابقا فراجع لا كما ظنّه الخرّاصون من ان الاب هو الصورة و الام هى المادة و لو كان كذلك لكان من قوله عليه السلٰم السعيد من سعد فى بطن امه و الشقى مَن شقِى فى بطن امّه ، ان يكون شقاوة الصنم من الخشب لا من صورته و الحق خلافه و اذا سامحنا قلنا ان المصنف تساهل فى التعبير او غفل فى التقدير و الحاصل ان الطبيعة هى هويّة الشىء من نفسه و هى فى الخلق الثانى ما لَبِسَهَا من صورة اِجابته حين وَردَ عليه اَلَسْتُ بربكم .

«و هو» اى الجسم «ابداً فى القبول و السيَلانِ» بقابليته و طبيعته «و التجدّد» عند كل مددٍ ورد عليه ليكسر به و يصاغ خلقاً جديداً هو الاول فى مادته و هو غيره فى صورته «و الانصرام» للبنية الاولَى لانتهاء اجلها الّذى اُجِّلَ لها «و الزوال» و الفناء للهيئة الاولى «و الانهدام» للبناء الاوّل لانقضاء اجله و تجديد الاجل الثانى و هو الصوغ الثانى كما تكسر الخمسة اذا وضع عليها خمسة فيصاغ الجميع عشرة فهو بعد زيادة المدد عشرة لا انه خمسة و خمسة فيكون اثنين «فلا بقاءَ لها» اى للاجسام لتجدّد المدد دائما لان بقاءها انّما هو به كما مرّ «و لا سبب لحدوثها و تجددها» قوله هذا مبنى على قواعدهم المنهدمة من ان الحدوث امر اعتبارى ليس بشىء و ليس بموجود و هذا هو قوله المتناقض «لان الذاتى غير معلَّلٍ بعلّةٍ سوى علّة الذات» و هذا لا معنى له فان الحدوث اذا لم يكن شيئا لم يكن المتّصف به حادِثاً و اذا لم يكن حادثا كان قديماً اذ لا واسطة بين الحادث و القديم فاذا لم يكن حادثاً كان قديماً و اذا لم يكن قديماً كان حادثاً و ليس قديما الّا باتصاف ذاته بالقدم الوجودى الذى هو عين ذاته و الحادثُ ليس حادثا الّا باتصاف ذاته بالحدوث الّذى هو ذاتُه فلو قلتَ فى زيد الحادثِ هو قديم

لم يكن بقولك قديما ما لم تتصف ذاته بقدَم وجودى هو ذاته لا بقولك و فرضك فاين تذهبون. ما لكم كيف تحكمون. ام لكم سلطانٌ مبين فأتوا بكتابكم ان كنتم صادقين.

و قوله «و لا سبب لحدوثها» جوابه ان سبب حدوثها جعلُ جاعلِهَا ممكنةً و جعله لها مكوّنة بجعلٍ غير جعلِ الذات التى هى المادة و ان كان مترتّبا على جعلِها لانا قد قرّرنا انها هى صورة الاجابة اعنى القابليّة التى تسمّى بالماهية و هى من المادة كالانكسار من الكسر فانّ الكسر مجعول بجعل فاعله و الانكسار مجعول بجعلٍ من ذلك الجعل مترتّبٍ عليه مغايرٍ له فانّ ما به يصدر النّور على هَيْئته غير ما تصدر عنه الظلمة على هيئتِهِ و ان كان مترتبا عليه كما ترتّب الانكسار على الكسر بل اقول بان الكسر و الانكسار كان باربعة جعلاتٍ احدُها جعل الكسر و الثانى جعل الانكسار و الثالث جعل التلازم بينهما و الرابع جعل الالزام به بينهما اى الزام احدهما الاخر و بين الاوّل و الثانى سبعون سنة و بين الثانى و الثالث كذلك و بين الثالث و الرابع كذٰلك و كيف لايكون الحدوث و التجدّد مخلوقا و هو صفة وجوديّة لموصوفٍ موجود فلفظ الحدوث مهمل او مستعمل فاذا كان مستعملاً فقد وضع بازاءِ معنىً موجود و الّا فهو مهمل فاذا كان معنى موجوداً امّا ان يكون مخلوقاً او قديماً و انّما جروا على كلام قاله مَنْ لم يعلم قال ماخلق الله المشمش مشمشا و انّما خلق المشمش فقلناً له كون المشمش مشمشاً شيء او ليس بشيء فان كان شيئا فالله سبحانه خالقه و ان كان ليس بشيءٍ فما الّذى تنفيه فايّها المتسمى بالشيعى اماقرأت دعاء السمات دعاء حجة الله فى ارضه و سمائه عجل الله فرجه: و خلقتَ بها الشمس و جعلتَ الشمس ضياء، الى اخر كلماته عليه السلام و الضياء هو الشمس كما قال تعالى و الشمس ضياء و القمر نوراً و انما مالوا الى ذلك الكلام الباطل فراراً من لزوم الجبر فى افعال العباد الاختياريّة و مَن كان هذا ملجأهُ فلا ملجأ له فالذاتى اذا كان مغايراً للذات كانت علته غير علّة الذّات و لو بالمفهوم و الاعتبار و الّا وقع تغاير المفهوم و الاعتبار باطلاً فيا سبحان الله كيف كبَتْ جياد الفحول حتّى بقوا

يحومون فی تحقيقاتهم حول الالفاظ و المفاهيم اللفظيّة مع انهم لو فهموا مدلولات الالفاظ و حقائق المفاهيم ماتجاوزوا الحق الی امورٍ صناعيّة و تقريباتٍ اصطلاحيةٍ ماانزل الله بها من سلطانٍ.

و منها قوله «هی المبدأ القريب لحركته الذاتية» يعنی ان الطبيعة لما كانت مبدأ للحركة المتجدّدة السّيّالة وجب ان تكون هی كذلك لاستحالة صدور المتجدّد عن الثابت مع انهم لايعرفون الّا صدور المتجدّد عن الثابت كصدور المتجددات عن الله سبحانه او عن فعله او عن العقل الكلّی و امثال هذه الكلمات فيقول فی تقرير كون الحدوث و التجدد غير مجعولين «و الجاعل اذا جعلها جعل ذاتها المتجدّدة و امّا تجدُّدها فليس بجعلِ جاعلٍ»فاذا صدرت المجعولة المتجدّدة عن جاعلها وجب ان يكون متجدِّداً و لزمه ايضاً ان يكون التجدّد قديما او يكون قوله بثبوت التجدّد لها كذباً اوْ انّها هی التجدّد ای هی تجدّدها فهی صفتها ثم يلزمه مجعولية التجدّد لانه هو المتجدّد المجعول هذا قولی و لاادری ماذا يعتذرُ به الّا انه يقول فی رسالته الموضوعة فی حدوث العالم: التجدّد للشیء اذا لم يكن صفة ذاتيّة له ففی تجددِّه يحتاج الی مجدّدٍ متجدِّدٍ و ان كان صفة ذاتية له كما نحن فيه فلايحتاج الّا الی جاعل يجعل ذات الشیء ای الی جاعلٍ يجعلها متجدّدة اذِ الذاتيات لاتعلّل انتهی، فاذاً ذات الشیء من الذاتيات للشیء فلايحتاج الی جاعلٍ اذ الذاتيات لاتعلّل.

قال: «و اما تجدّدها فليس بجعل جاعل و صنع فاعل و بها يرتبط الحادث بالقديم لان وجودها بعينه هذا الوجود التدريجی و بقاؤها عين حدوثها و ثباتها عين تغييرها و الصانع بوصف ثباته و بقائه ابدع هذا الكائن المتجدّدَ الذاتِ و الهويّة و الذی جعله الحكماء واسطةً لارتباط الحادث بالقديم و هی الحركة غير صالحة لذلك فانّ الحركة امر عقلی اضافی عبارة عن خروج الشیء من القوة الی الفعل لا ما به يخرج منها اليه و هو نحو من الوجود و الحدوث التدريجی و الزمان كميّة ذلك الخروج و التجدّد فالحركة خروج هذا الجوهر من القوّة الی الفعل تدريجاً و الزمان مقداره و شیء منها لايصلح ان يكون واسطة فی ارتباط

الحادث بالقديم و كذا الاعراض لانها تابعة فى الثبات و التجدّد لمحالّها فلم يبق الّا ما ذكرناه و قد بسطنا القول المُشبِع لاثبات هذا المرام فى سائر صحفنا بما لا مزيد عليه».

اقول : قد بيّنّا بطلان قوله «و امّا تجدّدها فليس بجعل جاعلٍ و صنع فاعلٍ».

و قوله «و بها يرتبط الحادث بالقديم» اى و بالطبيعة يرتبط الحادث بالقديم ليس بصحيح لان القديم اذا وقع بينه و بين غيره ارتباط حادثا كان او قديماً كان حادثا لحصول الاقتران الممتنع من القدم الممتنع من الْحُدُوثِ و انّما الارتباط بين الحادث و الحادث اعنى فعله و ارادته كما قال اميرالمؤمنين عليه السلٰم : انتهى المخلوق الى مثله و الجأه الطلب الى شكلِه ، و الارتباط بين الفعل و بين الظَّاهِر به نفس الفعل لانه تعالى خلقه بنفسه كما قال جعفر بن محمد عليهما السلٰم : خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الخلق بالمشيّة ه، و المشية هى الفعل و الظاهر بها هو الفاعل لها و الفاعل صفة الذّات البحت كما قرّرنا فيما تقدّم ان القائم هو اسم فاعل القيام و فاعل القيام هو الظاهر به و الظاهر به صفة زيد و مثاله و ليس ذات زيد بنفسها ظاهرة بالفعل بل معنى كونها ظاهرة به انّها فاعلة له بواسطة الفعل نفسه فكان الايجاد منسوباً الى مثال زيدٍ الذى هو الظاهر بالفعل و لو كان الظاهر بالايجاد هو نفس زيد من غير توسط الفعل لكانت ذاته فعلاً و لكانت ابداً فاعلة بل هى ان شاءَتْ فعلت بواسطة مشيتها و ان شاءَتْ لم تفعل و ما هذا شأنه لايكون ذاتياً لانه تعالى ليس فاعلاً فى ازله و انّما هو فعّالٌ لما يريد اى فى الامكان الذى تتعلّق به الارادة فاذا تأخّرت فاعليته عن ذاته كانت مغايرة لذاته اذ الشىء لايتأخّر عن نفسه و ليس شىء غير ذاته الّا فعلهُ و فاعليّته التى نسمّيها صفته و مثاله .

و قوله «لان وجودَها» اى الطبيعة «هذا الوجود التدريجىّ» اى هو هذا الوجود التدريجى و هذا لا اشكال فيه انما الاشكال فى ان هذا التدريجى هو الارتباط بين الحادث و القديم امّا من جهة فيناسب له المتجدّد التدريجى و امّا القديم فلايصحّ ان يرتبط به التدريجى لان التدريجى مختلف فاذا ارتبط به

القديم وجب ان تختلف جهاته لاختلاف المرتبط بها و يلزم ايضا انّها لم تكن صادرة عن فعله و الّا لكان الربط منسوباً اليه و يلزم ايضا ما قلنا اوّلاً من الاقتران المستلزم للحدوث بالاتفاق بين الحكماء و العقلاء.

و قوله «و بقاؤها عين حدوثها» ليس بصحيح لأنّ بقاءها ليس الّا بالمدد و الحدوث انّما كان بالايجاد الابتدائى و ليس ما بالمدد عين ما بالايجاد بل هو مغايرٌ له على انّ الحدوث منافٍ للبقاء و انما يجتمعانِ من جهتَيْنِ فجهة ما به البقاء هو الابقاء بالمدد و جهة ما به الفناء هو الحدوث و كذا حكم الثبات و التغير.

و قوله «و الصانع بوصف ثباته و بقائه ابدع هذا الكايئن (الكائن ظ) المتجدّد الذاتِ و الهويّة» متنافى المعنى لان مقتضى الابداع بوصفِ الثبات و البقاء ايجاد الكائن الثابت الباقى فايجاد الكائن المتجدّد الذات و الهويّة دليل على صدوره عن متجدّد متغيّر و ليس الا الفعل فالعبارة الصحيحة ان يقال انّ الصانع الفيّاض ابدع المتجدّد، لان الفيض متجدّد و الفعل متجدّد و هما علّتا المصنوع القريبتان و الاثر يشابه هيئة المؤثر اى المؤثر القريب فانّ حلاوة العسل مشابهة للعسل لا للنحل و الكتابة تشابه هيئة حركة يد الكاتب لا الكاتب و لا يده.

و قوله «و الذى جعله الحكماء واسطةً لارتباط الحادث بالقديم و هى الحركة غير صالح لذلك» غلط فى قولهم فان قول الحكماء بتوسّط الحركة هو الصحيح الواجب الحصول و ان كنا نمنع الارتباط لما سمعتَ لكنا نقول انّ المفعول لا يمكن حصوله و صدوره بدون الفعل لان الصادر لو فرض امكانه بدون فعل من المصدر لم يمكن بدون فعلٍ من الصادر او بمعونته كالولادة فلا بُدَّ من توسّط الفعل من المصدر او الصادر او مِنْ كلٍّ منهما او من خارجى سواء كان على نحو الاختيار امْ لَا.

و قوله «انّ الحركة امر عقلى اضافى» ففيه انّ الحركة ليست امراً عقليّا بمعنى ارادته من انّ الذى هو الظاهر انما هو الفاعل و المفعول بل الفعل اشدّ

تحقّقاً و وجوداً من المفعول الذى حقيقته اثر الفعل و تأكيده كما نحن بصدده فان المتحقق بعد تحقّق الفاعل انّما هو الفعل و امّا المفعول اذا لم يكن ثابتا متحقِّقاً بمادته فليس شيئا الّا بالفعل مثل ضرْباً فانّه اَثرُ ضرَبَ و تأكيده ليس شيئا الّا بضَربَ فهو بضَربَ شیءٌ لا بنفسه و لا بالضّارب من دون فعله و امّا قياسه على ضربَ زيدٌ عمراً من ان المرئيّ الظاهر انما هو زيد الضارب و عمرو المضروبُ و امّا حركة زيد فى ضربه عمراً فامر عقلى قياس مع الفارق لانَّ عمراً لَيْس فى الحقيقة مفعولاً لزيدٍ و انّما وقع فعله عليه بعد تحقّقه و مراد الحكماء بالحركة الّتى تكون علّةً لكونِ المعلول و تلك بالنسبة الى معلولها امر متحقّق اشَدّ تحقّقاً من معلولها و المعلول منسوب اليها صادرٌ منها لصدور هيئته من هيئتِها فليس امراً عقليّا اعتباريّا كما توهّموه عَلَى الحكماء كيف و الطبيعة انّما هى اثره فما فيهٰا من التّحقق و الظهور و الشيئيّة فانما هو مِنْ اثَرِهٖ فَاِن جُعِلَ اضافيّا نسبِيّاً فهى اثره و المؤثِّر اَوْلَى من الاثر بالثبوت.

و قوله «عبارة عن خروج الشیء من القوّة الى الفعل» ليس بصحيح لأنّ الحركة الّتى هى خروج الشیء من القوّة الى الفعل ليست هى فعل فاعل الشیء و انّما هى فعْل الشیء الخارج و لايعنون بالحركة التى هى الارتباط بين الحادث و القديم حركة الحادث و انّما يعنون بها فعل القديم و ليس فعل الفاعل هو اخراجُ معلوله من كتْم غيب امكانه الى شهادة اكوانه لا خرُوجه الذى علّتُه فعلُه بل الخروج فعْلُ المَعْلُول و الخروج يقال للمتحقّق قبل الخروج بخلافِ ما نحن بصدده.

و قوله «لَا مَا به يخرج منها اليه» اِنْ اراد به ما نفاه من كونه واسطة للارتباط فليس هو الخروج من القوّة الى الفعل و انّما هو ما به الخروج اى الحركة المخرجة لا مطلق ما به الخروج لصدقه عَلى كلّ علّةٍ من العلَل الاربع و انّما الصالح لواسطة الارتباط العلّة الفاعلية و نريد بالعلّة الفاعلية نفس الفعل مع الحامل له و لو جوّزنا الارتباط لقلنا ان الارتباط هو نفس الفعل و محلّه و لكنّا نمْنع الارتباط بين الحادث و القديم كما نثبته بين الحادث و الحادث اَعْنى العلّة

الفاعلية الّتى هى الفعل مع محلّه و هو كالقائم من زيدٍ فافهم.

و قوله «و هو نحو من الوجود» ماندرى مَا يَعنى بالوجود مع كثرة ما يقلّبه فى معانيه و لا معنى لشيءٍ منها الّا ما اُرِيدَ به ما يعبّر عنه بالفَارِسية بهستى و ما سوى هذا المعنى من المعانى المرادة من لفظ الوجود ان اُرِيدَ به الحقيقة ففى الحقيقة كلّها وَساوِسُ اِذ لَيْسَ الّا ضدّ العدم او المادّة او الجهة العليا للشىء اعنى حقيقته من ربّه و هذا الاخير من الاصطلاحى الصَّحيح و قوله «و هو نحو من الوجود الحدوثى التدريجى» يعنى انّ الخروج من القوّة الى الفعل نحو من الوجود الخ، و هو كما قال من كونه شيئا حادثاً تَدْريجيّاً كَما هو شأنُ الحوادثِ فانّ كل شيءٍ منها تدريجىّ سَواء كان من المجرّدات ام من المادّياتِ لا كما توهّموه فى المجردات فانهم توهموا فيها اشياء باطلة منها انّ معنى كونها مجرّدة اَلَّا مادةَ لها وَ هٰذَا باطل بل المَعْنى ان كونها مجردة انّها مجردة عن المادة العنصريّة و المدّة الزمانيّة لا انّها لَا مادّةَ لَهاٰوَ منها انها دفعيّة الكون ليس فيها ما بالقوّة بل كل ما لها بالفعل غير منتظرةٍ لشيءٍ منها و هو غلطٌ لانها فى نفس الامر لا فرقَ بينها و بين الجمادات و ان كان فى بادى الرأى اطول بقاء و اوسَعُ وقتاً الّا ان المحتاج فى كونه و فى بقائه الى المَدد لايستغنى عنه كيف لايكون تدريجاً و منها عدم فنائها لكونها باقية ببقاء الله تعالى لا ببقائه و هو غلطٌ كما تقدّم و غير ذلك.

و قوله «و الزمان كمّية ذلك الخروج» التّجديدى، يعنى انّ الحركة عبارة عن خروج الشىء ذى الطبيعة او الطبيعة من القوّة الى الفعل و هو نحو من الوجود التدريجى و الزمان كمّية ذلك الخروج التجديدى فيكون كل متجدّد متدرّج من الاجسام و طبايعها(طبائعهاظ) و حركاتها محدثة فى الزّمان و هذا الكلام منه نوع مناقضة لما قال فى الردّ على الحكماء حيث جعلوا الحركة واسطة للارتباط بين الحادث و القديم بانها امر عقلى اضافى فانها اذا كانت نحواً من الوجود لم تكن امراً اعتباريّاً بل هى شىء محدث بنفسه و به حدثت الطبيعة اذ الحكماء لايعنون حركة الطبيعة بل يعنون الحركة الايجاديّة التى بها

كانت الطبيعة و لو عنى بعضهم حركة الطبيعة كان خطأ كما اخطأ جاعل الطبيعة واسطةً للارتباط لانها ان اريد نفسها لا غير كانت اما غير محدثة او محدثة بحركتها او بحركة فعل فاعلها و لا سبيل الى الاوّلين و الثالث يردّ قول المصنّف.

و قوله «و شيء منهما لايصلح ان يكون واسطةً في ارتباط الحادث بالقديم» الخ، صحيح الى قوله «فلم يبق الّا ما ذكرناه» و انا اقول و ما ذكره فانه ايضاً لم يبق لانّ الطبيعة ليست فاعلة لما دونها و لاخرجت الَى الكون بدون فعل فاعلها و ليس لها اصل غير مخلوق لتكون كامنةً فيه فيَكون هو المخرج لها من القوة الى الفعل و ان كان بالحق كما توهّمه اخرون فلايصلح شيء من ذلك ممّا ذَكَر و مما ذكرُوا ان ارادوا غير فعل الفاعل و ان ارادوه فهو صالح للواسطة في الارتباط بينه و بين الحادث لانّ التمكين من القبول للايجاد منه و هو الرابطة و به القابليّة التي هي ماهية المحدث و من الفعلِ المددُ المقبول لانّه اثره فالرابطة التَمْكِينُ و الارتباط بين الفعل اى الايجاد للمدد المقبول لا من شيء و هو مادة المحدث المسمّاة بالوجود و بين المحدث اى المقبول و القابل اعني الوجود و الماهية اى المادة و الصورة.

قال: «و تارةً من جهة اثبات الغايات للطبايئع (للطبائع ظ) و انها تستدعي من جهة استكمالاتها الذاتية و حركاتها الجوهريّة ان يتبدّل عليها هذا الوجود و يزول عنها هذا الكون و ينقطع الحرث و النسل و ينهدم هذا البناء و يضيق من في الارض و السماء و يخرب (تخرب) هذا الدار و يرجع الامر الى الواحد القهار قال امير المؤمنين و امام الموحّدين عليه الصلوٰة و السلام في خطب نهج البلاغة مشيراً الى دثور العالم و زواله من جهة اثبات الغاية و الرجوع الى البداية: كل شيء خاضع له و كل شيء قائم به غنى كل فقير و عز كل ذليل و قوّة كل ضعيف و مفزع كل ملهوف من تكلّم سمع نطقه و من سكت علم سِرَّهُ و من عاش فعليه رزقه و من مات فاليه منقلبه ثم ساق الكلام الى قوله في احوال الانسان و ولوجِ الموت فيه على التدريج فلم يزل الموتُ يبالغ في جسده حتى خالط سمعه فصار بين اهله لاينطق بلسانه و لايسمع بسمعه يردّد طرفه في

وجوههم يرى حركات السنتهم و لايسمع رَجْع كلامهم ثم ازداد الموتُ انبساطاً به فقبض سمعه و خرجت الروح من جسده فصار جيفةً بين اهله قد اوحشوا من جانبه و تباعدوا من قربه لايسعِد باكيا و لايجيبُ داعيا ثم حملوه الى مَخطٍّ فى الارض و اسلموه فيه الى عمله و انقطعوا عن زَوْرته حتى اذا بلغ الكتابُ اجله و الامر مقاديره و أُلْحِقَ آخرُ الخلق باوّله و جاء من الله ما يريده من تجديد خلقه امارَ السماء و فطرها و ارَجَّ الارض و ارجفها و قلع الجبال و نسفها و دكّ بعضُها بعضاً من هيبة جلاله و خوف سطوته و اخرج مَن فيها فجدّدَهم بعد اخلاقهم و جمعهم بعد تفريقهم ثم ميّزهم لما يريد من مسائلتهم عن الاعمال و خبايا الافعال و جعلهم فريقين انعم على هؤلاء و انتقم من هؤلاء فامّا اهل الطاعة فاثابهم بجواره و خلّدهم فى داره حيث لايظعن النزّال و لاتتغيّر بهم الحال و لاتهولهم الافزاع و لاتنالهم الاسقام و لاتعرض لهم الاخطار و لاتشخصهم الابصار و امّا اهل المعصية فانزلهم شرّ دار وَ غلّ الايدى الى الاعناق و قرن النواصى بالاقدام و البسهم سرابيل القطِران و مقطّعات النيران».

اقول: حيث طالَ هذا المتن اسلك فيه طريق المزج للاختصار، قوله «و تارة» يكون استدلالنا على حدوث الاجسام الزمانيات على ما يذهب اليه و نحن نقول انّ الاستدلال من جهة المبادى بالتجدّد و التغير فهو جارٍ فى كل ما سوى الله سبحانه و ان كان اكثرهم لايجد للمجردات تجدّداً و تغيّرا فانه لضعف بصيرته و لئن استشهد على حاله و حالها بتأويل قوله تعالى و ترى الجبال تحسبها جامدة و هى تمرّ مرّ السحاب فما اخطأتُ الصَّواب عند أُولى الالبابِ «من جهة اثبات الغايات للطبايع» يكون استدلالنا قائماً عَلى حدوثِ الكل امّا الاجسام فحيث كانَتْ ظاهرة الطبائع قال بها المصنف و امثاله و امّا المجردات فتدبّر قول جعفر بن محمد الصادق عليهما السلٰم العبوديّة جوهرة كنهها الربوبية فما فُقِد فى العبوديّة وجد فى الربوبية و ما خفى فى الربوبيّة أُصيبَ فى العبودية الحديث، فانك تجد انّ كلّ ما يوجد فى المادِّيّات يوجد فى المجردات اذ لانعنى بتجرّدها انّها لا مادة لها كما توهّموه بل كلّ ما فى

الماديات فانما هو اثر ما فى المجردات اذ هى خزائن الماديات و انْ من شىء اِلّا عندنا خزائنه وَ ماننزّله الّا بقدرٍ معلوم و لايُقال ان هذا ما استدلوا به من ان معطى الشىء ليس فاقداً له فى ذاته لانا قد بيّنّا فساد هذا القول و انما هو ليس فاقداً له فى ملكه و امّا فى ذاته فيلزم التركيب و التكثر فى ذاته تعالى و اذا اخرجه لزمت الولادة تعالى الله عن ذلك و ان كان بنحو اشرف كما توهمته العقول البادرة (البارِدة.خل) و الاراء الكاسدة بخلاف الخلق بنسبة بعضه الى بعض فانه تعالى جعل الاعلى خزانة للاسفل و لاينزل الى الاسفل الذى هو العبوديّة المذكورة فى حديث الصادق عليه السلٰم الّا ما خرج من الاعلى الذى هو الربوبية فالعبوديّة المسبّبات و المعلولات و الاظلة و الاعراض و الاشعة و الاثار و ما اشبه ذلك و الربوبيّة كالاسباب و العلل و ذوى الاظلة و المعروضات و المنيرات و المؤثرات و ما اشبه ذلك و الحاصل المراد من دليله انها تعود الى ما منه بدئت كما بدأت اوّل مرة اى بالتدريج و التغيّر الذى هو دليل الحدوث «و انها تستدعى من جهة استكمالاتها الذاتية» لانها انّما اهبطت من اوج افلاكها الى حضيض مراكزها الّا لتَسْتَكمل بمعاناتها و معالجاتها و اعمالها مما لم تصل اليه قبل الهبوط كما قال ابن سينا فى الروح:

ان كان اهبطها الاله لحكمةٍ
طُوِيَتْ عن الفطن اللبيب الاروعِ
فهبوطها لا شَكَّ ضربةُ لازبٍ
لتكونَ سَامعةً بما لم يُسمَعِ
و تكون عالمةً بكلِّ خفيّةٍ
فى العالمينَ فخرقُهَا لم يُرْقَعِ

المستلزمة للتّنقّل و التغيّر و التبدّل فى الكسر و الصوغ المبيّن لحدوثها «و حركاتها الجوهريّة» و هى تَرَقِّي ذواتها باطوارِ قابليّاتها فى درجاتِ كمالاتِها او

تنزّلها باطوارِ قابلياتها فى دركات نقائصها و بُعدِها «اَنْ يتبدّل» باقتضاء مُيُولاتها الذاتية «عليها هذا الوجود» فى اطوارِها الى وجود اخر فهى ابداً تلبس و تخلع و تلبس «و يزول عنها هذا الكون» و تلبس كونا آخرَ فتخرج من كون الى كونٍ لا من كونٍ الى امكان هذا فى الذوات و اما فى الهيئات بل و الذرّات فقد تخرج من كون الى امكان «و ينقطع الحرث و النسل» الدنياويّيْنِ لا مطلقا و ذلك فى المنتقلين عنها الى دَارٍ اُخْرَى «و ينهدِمُ هذا البناء» لِيصاغ صيغةً لاتحتمل الفسادَ و انّما هدم البناء لِيُصَاغ الصيغة الكاملةَ «و يضيق من فى الارض و من فى السماء» عند التخلّص و الانتقال «و يخرب هذه الدار» عند المنتقلين عنها بالانتقال«و يرجع الامر» عند المنتقلين و فى الظاهر فلاامر و لا نهى و لا ولاية و لا عز و لا انتصار و لا شىء من احوال اهل الدنيا لاحدٍ منهم بل يرجع امر كل شىء بحسب الظاهر «الى الواحد القهار» مالك يوم الدين و يكون فى الظاهر كما هو فى نفس الامر لان الامر كله لله فى الظاهرِ و الباطن و فى الدنيا و الاخرة على حدٍّ سواء و لكن اكثر النّاس لايعلمون و يوم تقوم السّاعة تظهر الحقائق فلايخفى شىء على اَحَدٍ.

«قال امير المؤمنين و امام الموحّدين عليه الصلوٰة و السلام فى خطب نهج البلاغة مشيراً الى دُثورِ العَالم» و بُطْلانِ هذه البنيان «و زواله» عن تركيبه الّذى يناسب دار التكليف من عدم الثبات و من شَوْبه بِالمحن و الافات «من جهة اثبات الغاية» و ان الحادث غايته التغير و التبدّل الّذى هو لازم الحدوث و الانتقال «و الرجوع الى البداية» اى الى محاذى البداية و مقابلها فى سائر رُتَبِها فيكون الخروج من البداية قوساً نزوليّا و الرجوع اليها اى الى محاذيها قوساً صُعُودِيّاً يحدثُ منها شبه دائرةٍ حدثت من سير الحادث فى بدئه و عوده و ليْس معنى الرُّجوع الى البداية السّير و الرجوع القهقرَى و الّا لعدمت اكوانُ الاشياءِ فلو رجعت المضغة الى العلقة و العلقة الى النطفة و النطْفة الى الكيموس و الكيموس الى الكيلوس و الكيلوس الى الطّعام و الطّعام الى الشجر و الشجر الى التراب و التراب الى الماء و الماء الى الفعل عدمت الاشياء و لكنّها تعود فى

قوس الصّعود و لاتصعد درجةً فی العود الّا بما ظهر من مددِهَا فی البَدْءِ ، هذا کلام المصنف و اوّل ما نقله من خطبة امیر المؤمنین علیه السلٰم قوله علیه السلٰم «کل شیء خاضِعٌ له» ای ذلیل حقیر یجد ذلك فی نفسه اذا نظر الی عِزّ خالقه و کبریائه و «شیء» هُنَا اعم العام فان کان المصنف صادقاً فی قوله انّ علیا علیهِ السلٰم امام الموحّدین فلیحکم بکون العقل متغیّرا حادثا کسائر الاجسام لانه استدلّ بهذه الفقرة علی تغیّرها و انفعالها الدّال علی حدوثها و العقل شیء من جملة الاشیاء الیس هو خاضعاً لله «و کلّ شیءٍ قائم به» ای کل شیء قائم بامر الله الفعلی قیام صدورٍ و بامر الله المفعولی قیام تحقّق فقوله علیه السلٰم «قائم به» علی المجاز اذا اُریدَ بالقیام باللهِ و علی الحقیقة اذا ارید بالقیام بامر اللهِ «غنی کلِّ فقیرٍ» و هو ما سوی الله فکل ما سواه مفتقر الیه سواء کان من المفاهیم الغیر المجعولة بزعمهم المسماة بالاعیان الثابتة عندهم ام الصور العلمیة الغیر المجعولة بزعم اخرین المتعلقة بذاته تعلق الظلّ بالشاخص علی الاتّحاد او التغایر فی علمه الذی هو ذاته اوْ لا فان کلّ ما یعلم تعالی انّه غیره فهو مخلوقه محتاج الیه فی تکوّنه و فی بقائه «و عز کل ذلیل» ان العزّة لله جمیعاً و قد یُلْبس من یشاء من شعاع عزّته الحادثة ما یشاء من خلع العز فهم بِعزّته یعتزّون «و قوّة کلّ ضعیفٍ» انّ القوّة لله جمیعاً و قد یَهب مَن یشاء من شعاع قوّة امره ما یشاء «و مفزع کلّ ملهوفٍ» ای یفزع الیه کل مظلوم مستغیث «مَن تکلّم سمع نُطْقه» یعنی باذُنِه الوَاعیة «و من سکت علم سرّه» الایعلم من خلق «و من عَاشَ فعلیه رزقه» و هو ما کتب من الامداد بکسر الهمزة من المحتوم و امّا المشروط فموقوف علی شرطه او ما یقوم مقامه من شفاعة اوْ تفضل او عمل صالح منه او من غیره «و من مات فالیه منقلبه» ای یرجع الی امره و حکمه عز و جل و بهذه الفقرة استشهد المصنف و یجوز بما قبلها ایضاً .

قال المصنف «ثم ساق امیر المؤمنین علیه السلٰم الکلام الی قوله فی احوال الانسان» و تقلّبه فی درجات عروجه من کسر و صوغ و الاشارة الی کسره «و ولوج الموت فیه علی التدریج» لیبیّن للجاهلین و یُنبّهَ الغافلین ، قال

علیه السلٰم «فلم یزل الموتُ یبالغ» فی الولوج «فی جسده حتی خالط سمعه» لان السمع اوّل ما یتحقّق ظهور الموت فیه کما کان السمع علامة النوم عند تغطیته لانّه اقوی الحواس «فصار بین اهله لاینطق بلسانه» لانقباض الرّوح منه بعد السمع «و لایسمع بسمعه» لخروج الرّوح من سمعه «یردّد طرفه فی وجوههم» ای یقلّبه بتکرارٍ لیدرك کلامهم و الموت قد خالط سمعه ای خرجت من سمعه الروح السامعة «یَری حرکات السنتهم و لایسمع کلامهم ثم ازداد الموت انبساطا به» و هو عدم الحیوٰة ظاهراً و هو امر وجودی خلقه الله فی الطرف الاخر المقابل لطرف الحیوٰة کما قال عز من قائل الذی خلق الموت و الحیوٰة و من قال بانه عدمی اعتباری فقد کذّبه الله فی کتابه و اجمع المسلمون انه اذا دخل اهل الجنّةِ الجنّة و اهلُ النارِ النّار یُؤتی بالموت و یصوّر فی صورة کبش املح فیذبح بین الجنّة و النار و کونه بصورة کبش کنایة عن ذلّته و حقارته و کونه املح لتعلّقه بالمؤمنین الذین یکون لهم نوراً و تخلیصاً من الظلمة یخرجهم من الظلمات الی النور و لتعلقه بالمنافقین الذین یکون لهم ظلمة و اخراجاً من النور یخرجونهم من النور الی الظلمات و اللون الاملح هو ما ترکّب من بیاض و سواد ممتزجین «فقبض بصره کما قبض سمعه» فصار لایبصر لقبضه روح الاِبصار بکسر الهمزة «و خرجت الروح من جسده» لان نور البصر اخر ما تتعلّق به الروح کما انه اوّل ما یعرض له کما فی النوم و بصره الباقی الی اخر الروح بصر الحس المشترك فانه یدرك به اهله و یدرك به الملائکة «فصار جیْفة بین اهله» بعد خروج روحه من جسده «قد اوحشوا من جانبه و تباعدوا من قربه» لان الانس الذی یتقربون منه بواسطته هو الروح «لایُسعِد باکیا و لایجیب داعیا» اذ لااِحْساس فیه «ثم حملوه الی مخطٍّ فی الارض» و هو ما خُطّ له فیها من قبره و لحده بالخاء المعجمة و یجوز بالمهملة «و اسلموه فیه الی عمله» بان خلّوا بینه و بین عمله کنایة عن ترکه وحده و انصرافهم عنه «و انقطعوا عن زورته» و اشتغلوا عنه باعمالهم الدنیاویّة «حتّی اذا بلغ الکتاب اجله» بان انتهت المدة المکتوبة للدنیا «و الامر مقادیرَه» ای بلغ امر الله و حکمه فی خلقه ما قدّر سبحانه من مدّة

دار التكليف و ما يترتّب على ذلك «و أُلْحِقَ آخر الخلق باوّله» بالموت و نفخة الصعق حتى صعق من فى الارض و من فى السمٰوات «و جاء من الله ما يريده من تجديد خلقه» اى جاء من امرِ اللهِ ما اَرادَ من بعث العباد و اقامة الحساب «اَمار السماء و فطرها» اى موّجَها و كَفَّأَها باهلها و حرّكها بسرعة و فطرها اى شقّها كناية عن كشطها و نسفِها «و ارجّ الارض و ارجفها» ارجّها بتخفيف الراء و تشديد الجيم اى دقّ بعضها ببعض و زلزلها «و قلع الجبال و نسفها» اى دحاها «و دَكّ بعضُها بعضا من هيبة جلاله» اى دقّ بعضها بعضا «و خوف سطوته و اخرج من فيها فجدّدهم بعد اِخلاقهم» اى اخرج مَن فى الارض من الحيوانات من الناطق و الصامت و ذلك بان يأمر بحراً تحت العرش اسمه صاد رائحته كرائحة المنى فيمطر على الارض حتى يكون وجه الارض كله بحراً فيأمر الرياح فتضرب الامواج و تجتمع لحوم كلِ شخصٍ فى قبره مستديرةً على هيئةِ صورته فى الدنيا و تنبت اللحوم كما تنبت الكُماة فاذا تمّت البنية امر اسرافيل فنفخ فى الصور فتطاير الارواحُ كل روح تتألّف فى اماكنها السّتّة فى ثقبتها لانّ اسرافيل اذا نفخ النفخة الاولى نفخة الصعق انجذبت كل روحٍ الى ثقبتها من الصور و فيها ستّة اماكِنَ فتلقى مثالَها فى الاول و هباءَها فى الثانى و طبيعَتَها فى الثالثِ و نفسَها فى الرابع و رُوحَها فى الخامسِ و عقلَها فى السادسِ فاذا نفخ النفخة الثانيةَ انجذب العقلُ الى الروحِ و هما الى النفسِ و هى الى الطبيعةِ و هى الى الهباءِ و الجميعُ الى المثالِ و طارت الى قبرها و ولجت فى جسمه فانشقّ القبر فاذا هم قيام ينظرون و هو معنى قوله عليه السلٰم «فجدّدهم بعدَ اِخْلاقهم» بكسرة الهمزة «و جمعهم بعد تفريقهم» بان تخرج جهنم فتحيط بالخلائق فتتضايَق عليهم حتى يجتمعوا و يركب بعضهم على بعض «ثم ميّزهم لما يريد من مَسْألتهم عن الاعمال و خبايا الافعال» على الصراط «و جعلهم فريقين انعم على هؤلاء» و ان كان باعمالهم فان نجاتهم فى الحقيقة بفضله و رحمته و نعمته اذ كلّ مِنَنِهِ ابتداء و لكن من عظيم نعمه عند انعامه ان نسب فضله عليهم باعمالهم و هو فضل على فضل و نعمة على نعمة كما قال عليه السلام و جعل ما امتَنّ به

على عبادِهِ كفاءً لِتأدِيَةِ حَقِّهِ و هؤلاء اصحاب فضله و رحمته «و انتقم من هؤلاء» بقدر اعمالهم و لايظلم ربّك احداً و هؤلاء اصحاب عدله و نقمته «فامّا اهل الطاعة فاثابهم بجواره» قريبين من ابواب رحمته و رضوانه محمد و اهل بيته الطاهرين صلّى الله عليه و عليهم اجمعين و ليس ثواب فوق هذا «و خلّدهم فى داره» و هى دَارُ رضاه الجنّة «حيث لايظعن النزال» بل هم خالدون فيها ابداً بلا انقطاع ان هذا لرزقنا ما له من نفادٍ ،عطاء غير مجذوذ «و لاتتغيّر بهم الحال» الى ما هو ادنى و اقلّ بل هُمْ دائما فى زيادة القرب و الرّضوان و العطايا و النِّعَم و الشباب و القوّة و السرور و هم فى هذه و ما اشبهها فى تَرَقٍّ لاينتهى الى غايةٍ «و لاتهولهم الافزاع» فلاتَرِدُ عليهم شىء يفزعون منه و انما يرد عليهم ما به يفرحون و يستبشرون «و لاتنالهم الاسقام» لانهم فى غاية اعتدال الامزجة من غير اَن يشوبها شىء من الاعراض و الغرائب و كذلك ارضهم و هواؤها و ماؤهم و طعامهم و وقتهم لاتتغيّر منهم حال الّا الى اكمل اعتدال فمن اين تنالهم الاسقام «و لاتعرض لهم الاخطار» لانهم تركوها بجميع اسبابها فى هذه الدار «و لاتشخصهم الابصار» لعدم خوفٍ يرد عليهم او حزن يَصل اليهم «و امّا اهل المعصية فانزلهم شرّ دارٍ» و هى دار سخطِه و غضبِهِ و هى صورُ اَعْمالِهِمْ فحينَ لبِسُوهَا كانوا فيها و هو تعالى سيجزيهم وصفَهُمْ «و غلّ الايدى الى الاعناق» حيث عزلوا الحقّ عز و جل عن كثيرٍ من ملكه «و قرن النّواصى بالاقدام» عند قَذْفِهِم فى دركاتِ الجَحِيم «و البسهم سرابيل القَطرانِ» اى ثياب (ثيابا. خل) من القطران و هو ما يتّخذ من حمل العَرْعر يطلَى به الابل الجَرْبَى و خصّ به المستكبرون عن عبادة الله اهانة لهم لسواده و نتن رائحته و حرارته و سرعة اشتعال النار فيه «و مقطّعات النيران» و هى ثياب من نارٍ اَسْتَجير باللهِ من سخط الله و النار.

و اعلم ان المصنف يريد بقوله السابق «و تارة من جهة اثبات الغايات» ان الاشياء بجميع انواعها ترجع بمقتضى طبائعها الى غاية الغايات يعنى به الواجب تعالى وَ بيّنَ مُرادَهُ كما نقل عنه فى رسالة الحشر قال: انّ الله لم يخلق شيئا الّا

لغايةٍ و الّا لكان فعله عبثا و قد ثبت بالبرهان ان الغاية فى فعله تعالى هى ذاته و ذاته غاية الغايات كما انّه مبدأ المبادى و لا شك ان غاية الشيء ما له بالذات ان يتصل (يَصل. خ‌ل) اليه و ينتهىَ به الّا ان يعوقه عائق و كل ما يمكن الوصول اليه لم يكن اطلاق اسم الغاية اليه الّا بالمجاز فلايكون غاية بالحقيقة و قد فرض انه غاية هف فثبت بما ذكرنا ان جميع الممكنات بحسب الجبلّةِ الغريزية طالبةٌ له متحركة اليه حركة معنويّة مشتاقة الى لقائه بالوصول و هذه الحركة و الرغبة لكونها مرتكِزةً من اللهِ فى ذاتها يجب الّاتكون عبثا و لا معطّلاً فلا محالة كائنة متحققةً فى غالب الامر بلا عائق و كاسرٍ و القسرُ على الطبع كما ثبت فى مقامه لايكون دائميّاً و لا اكثريّاً فيزول لا محالة و لو وُجِدَ زماناً طويلاً فيعود حكم الطبيعة و من هنا يعلم ان كلّ طبيعة نوعيّةٍ تؤدى يوماً الى غايتها الاصليّة و غاية الشيء اشرف من الشيء ذى الغاية و غاية الجوهر اكمل جوهريّة منه و اقوى وجوداً فى ذاتها و ننقل الكلام فى ذلك الى نفس تلك الغاية و توجّهها الذاتى الى غاية الغاية و هكذا الى ان تنتهى الى غايةٍ لا غايةَ وراءها و هى غاية الغايات و منتهى الحركات و الرغبات و مأوى العشّاق الالهيّين المشتاقين من ذوى الحاجات انتهى كلامه المنقول.

اقول قوله: و قد ثبت بالبرهان ان الغاية فى فعله هى ذاته تعالى، فيه ان الغاية التى لاجلها الفعل قد تكون متأخرة عن الفعل و يكون الفعل علة لوجودها و ذلك كاكثر الغايات التى تميل الطباع لطلب استكمالها بها او منها لان ميلها الذاتى انما يكون لافتقارها الى الاستكمال بالاستمداد من الغاية و قد تكون سابقةً على الفعل الذى هو الحركة الذاتيّة الّا ان شرط ميل الطبيعة اليها ان تكون الغاية مشتملةً على المدد الذى به استكمالها و لايجوز ان يكون الواجب الحق عز و جل واحداً منهما.

امّا الاول فلانه تعالى الاوّل قبل كل شيء.

و امّا الثانى فلان المدد الذى يستكمل به الممكن يجب ان يكون ممكنا لانّه بالوصول اليه يكون جزء ماهيته بعد كسره عنده و صوغه منه كما اشرنا الى

ذلك مراراً و لايجوز ان يكون الواجب الحق سبحانه مَحلّا للممكن و لا ان يستمدّ الممكن من القديم و لا ان يترقّى الممكن عن الامكان او يبقى بدونِ مددٍ يصل اليه و يتقوّم به و هذا مما لا اشكال فيه عند الجهّال فضلاً عن العلماء و لا عند العلماء امّا عند العوام فلاتتبادر اَفْهَامهم و عقولهم الفطريّة الطبعانية الّا على هذا و امّا عند العلماء فمما لا خلاف فيه من ان ما هنالك لايعلم الّا بما ها هنا كما قال سيدنا الرضا عليه السلٰم و كما قال جده الصادق عليه السلٰم كما ذكرناهُ مِرَاراً من قوله العبودية جوهرة كنهها الربوبيّة الحديث، و المصنف ممن يقول بانّ آيات الحق فى الافاق و فى انفس الخلق كما قال تعالى و نحن لمّا نظرنا فى الافاق رأينا اشعة السراج التى هى مثل المخلوقات و طبائعها و انها فانية فى طلبها الاستمداد من السراج و ليست غايتها التى تنتهى اليه و تقف فى سيرها الحثيث اليه ذات النار و انما تنتهى الى غايتها التى ليست لها غاية تأوى اليها الا الشعلة المرئيّة من السراج فانّها انّما تستمدّ وجودها و قِوامها منها و الشعلة نفسها تستمد لمادّتها من فعل النّار و مَسِّها و لصورتها من الدهن الذى احاله مَسُّ فعل النّار دُخَاناً فانفعل ذلك الدخان بالاستضاءة عن فعل النار فكانت غاية الاشعة التى ليس وراءَها لها غاية هى الشعلة المرئيّة و الشعلة ليس لها غاية الّا الدهن و فعل النار و لايرجع شيء من الاشعّة و لا من الشعلة الى ذات النار ابداً مع شدّة سير كل منهما الى غايته فكما لاتتجاوز الاشعةُ الشعلةَ ابداً و لاتستغنى عَنها و وجهها اليها خاصّة كذلك الشعلة لاتتجاوز الدهن و فعل النار و هو قول سيد الموحدين امير المؤمنين عليه السلٰم :انتهى المخلوق الى مثله و الجأه الطلب الى شكله الحديث،

و قد ذكر ابوعلى بن سيناء معنى ما ذكرنا فى الاشارات قال : اعلم ان استضاءة النار السائرةِ لما وراءَها انّما تكون اذا عُلِفت شيئا ارضِيّاً ينفعل بالضوء عنها الى اَن قال فاذا طُفِيئت (طفئت ظ) انفصلت النار هواءً و الكثافة دخاناً انتهى، و اصرح من هذا و اصح قوله تعالى الله نور السمٰوات و الارض مثل نوره كمشكوٰة الى اخر الاية، فانها صريحة مثل قوله يكاد زيتها يضيء و لو لم تمسسه

نار فما اصرحها فيما قلنا لاولى الابصار و لكنها لاتعمى الابصار و لكن تعمى القلوب التى فى الصدور و لله درّ القائل :

فهب انى اقـــول الصبح ليل ايعمى الناظرون عن الضيـاء

و قوله : كما انه مبدأ المبادى ، اقول عليه هل ذاته بدأت الحوادث منها ام بفعله صدرت لا من شيء فان قلت من ذاته ظهرت فهو اذاً يلد تعالى عن ذلك ثم انه قبل ظهورها له حال غير بعد ظهورها و مختلف الاحوال حادث و ان قلتَ صدرت بفعله لا من شيء بل اخترعها لا من شيء قلت هذا هو الحق تعالى الحق المبين لكنها ان برزت من فعله بمعنى انها كانت كامنةً فيه يجب ان تعود الى كمونها و هذا باطل و ان قلتَ بفعله كوّنَهَا لا من شيء فهو حق و كل شيء يعود الى مبدئه و الامكان لايتناهى لانه محل مشيته و فعله الذى لايتناهَى فالحوادث ابدا يتجدّد بدؤها صاعدةً او سافلة بتجدّد المدد الذى به قوامُهَا فالمفعول لايعود الى الفعل و انّما يعود الى اثر الفعل الذى هو اصله .

و قوله : و كلّ ما يمكن الوصول اليه لم يكن اطلاق اسم الغاية عليه الّا بالمجاز فلايكون غاية بالحقيقة ، ليس بصحيح بل يكون غاية على الحقيقة بل لايكون غاية الممكن الّا بالممكن فان العطشان تكون غايته الماء و لهذا يسكن بعد الرِيّ و لو لم يكن غاية على الحقيقة لماسكن فى حالٍ و الطبيعة انما تطلب استكمالها و سدّ فاقتها و لايكون الّا بمثلها و ان كان المدد لايكون الّا بفعل الفاعل الّا ان الفاعل ليس مطلوباً الّا بالعرض و هو سرّ رفع ايدى السّائلين الى جهة العلوّ لانها جهة مطالبهم و فى السّماء رزقكم و ما توعدون اماسمعتَ قول على عليه السلٰم انتهى المخلوق الى مثله ، بل و لا فعله ليس مطلوبا الّا بالعرض فاذا كان ميل الطبيعة ليس الّا للاستكمال و الاستكمال ليس الّا بالمدد و المدد لايكون الّا من الممكن و الممكن لايكون الّا فى مثله او فى نفسه كالفعل وجب ان تكون غاية الممكن ممكنة و لو قال قائل ان اكمل الاستكمال الفناء فى بقاء الباقى عز و جلّ قيل له على اى فرض و اى احتمال و اىّ اعتبار لايمكن فناء الممكن الّا فى الممكن سواء كان فى الوجود ام فى الوجدان بالذات ام

بالاعمال بالجنان ام بالاركان ام باللسان و لله در الشاعر حيث يقول:

اذا كنتَ ماتدرى ولاانت بالذى
تطيع الذى يدرى هلكتَ و لاتدرى
واعجب منْ هذا بانّك ماتدرى
و انّك ماتدرى بانّك ما تدرى

و قوله: فثبت بما ذكرنا ان جميع الممكنات بحسب الجبلّة الغريزية طالبة له، الى قوله: مشتاقةً الى لقائه، اِنْ ارادَ به اللقاء الحقيقى بان تلتقى الذاتانِ او تريد الطبيعة ذلك فهو باطل لان الطبيعة ماتغلط و لو ارادت ما ليس لها فيه مطلب بوجهٍ ما غلِطت و انّما تطلب ما تستغنى به عند ميلها لان ميل الطبيعة انما هو الى الملائم و ان اراد اللقاء المجازى الذى هو الثواب و القرب اى التّرقى فى معارج مراتب الامكان العالية فهو ما قلنا.

و قوله: مرتكزةٌ من الله فى ذَاتها، ان اراد به من ذات الله اى هذا الميل و الرغبة شىء خرج من ذات الله و ركزه فى ذاتها فاسوأ حالاً و ان ارادَ انه شىء ممكن اخرجه من الامكان فانه يجذبها الى مبدئه من الامكانِ.

و قوله: و غاية الشىء اشرف من الشىء، ليس على عمومه بل قد تكون الطبيعة طالبة لتكميل صفةٍ من صفات افعالها او لدافع اَلَمٍ كطلب الطعام و الشراب لدفع الم الجوع و العطش و تكون الطبيعة طالبة لذلكَ و ليس باشرف من ذاتها و ان كان باعثاً لميلها الذاتى كما اشار اليه الصّادق عليه السلام بقولِه ان **الله خلق ابن آدم اجوف فالطّعام و الشّراب ضروريّانِ له** ه، و الضروريان له ذاتيّان له فالميل من الطبيعة لهما ذاتى و قد تكون الغاية اشرف و بالجملة فالغاية على المجاز لا بأس باطلاقها عليه تعالى و امّا على مراده من الغاية سواء اراد معنى ما تنتهى اليه الاشواق على الاطلاق ام لا بل لادراك المطالب فلايصلح فى حق الحقّ عز و جل الّا بارادة المقامات و العلامات التى لا تعطيل لها فى كلّ مكان و هى على ما حقّقناه مراراً فى شرحنا هذا و فى غيره اسم للفاعل كالقائم

اسم لفاعل القيام فافهم يا طالب (حق خ‍ِل) اليقين و النور المبين.

قال: «اعلم ان الطرق الى الله كثيرة لانه ذو فضائل و جهاتٍ غير عديدة و هو لكلٍّ وِجهةٌ هو مولّيها لكن بعضها انور و اشرف و احكم و اشدّ البراهينِ و اوثقها و اشرفها اليه و الى صفاته و افعاله هو الذى لايكون الوسط فى البرهان غيره فيكون الطريق الى البغيةِ من البغيةِ لانّه البرهان على كل شيءٍ و هذه سبيل جميع الانبياء و الصدّيقين سلام الله عليهم اجمعين قل هذه سبيلى ادعو الى الله انا و من اتّبَعنى انّ هذا لفى الصحف الاولى صحف ابراهيم و موسى».

اقول: انّ السالكين لهذه الاودية كثيراً ما يقولون ان الطرق الى الله بعدد انفاس الخلائق و هذه العبارة من حيث ظاهرها و مدلول لفظها فى الجملة صحيحة و امّا مِن جهة ما ارادوا منها فاكثرهم يريد منها معنى ليس بصحيحٍ لانه يريد ان اهلَ كل ملّةٍ و نحْلة و رأيٍ من مسلم او مشركٍ او دهرى او غير ذلك موحِّدون مقبول منهم ذلك عند الله و ربما قاسَ بعضهم ذلك على قول الصادق عليه السلٰم و انّ الذرّة لتزعم انّ لله زبانَيْنِ لانهما كمالها و تصوّر اَنّ عدمهما نقصانٌ لمن لايكون له و ربّما استشهد لهذا المعنى بقوله تعالى و لكلٍّ وجهةٌ **هو مولّيها** كما ذكر المصنّف و يريد انّ الله تعالى هو الذى ساقهم اليه رضاً بها منهم **و الحاصل** ان الاراء كثيرةٌ حتى ان منهم مَن يزعم انّه تعالى هو الذى ساقهم اليها رضىً بها منهم فاذا وحّدوه فعلوا ما اراده منهم و يثيبهم عليه و اذا اشركوا به فعلوا ما اراده منهم و يعذّبهم عليه و ان عكس الثواب و العقاب فعاقب الموحدين و اثاب المشركين حسن منه ذلك و جاز له و بالجملة الاراء كثيرة و الحق واحد لايتكثر و لايوجد الّا عند اهل النبوّة عليهم السلٰم و هم صلى الله عليهم يحكمون بكفر اهل الاراء غير ما كان عنهم مع انهم عليهم السلام قائلون بمدلول هذه الاية و بمدلول ذلك الكلام على معْنى خاصٍ و هو ان الله سبحانه حق و هو يقول الحق و يهدى الى صراط مستقيم فمن اطاعَهُ بحَصْر بصيرته و قَصْرِ نظره على ما دلّ عليه وُلاةُ امره عليهم السلٰم فان الله يهديه الى قصدِ السبيل و قد الزم على نفسه ذلك لمن اطاعه قال عز من قائل و على الله قصد السبيل، و من اخذ عن

غیرهم او عن نفسه من دون سبیل معرفتهم فانّ الله سبحانه يُوَلّيهِ طريقَهُ الذی تولّاه فمن عرف الله بسبیل معرفتهم صلّی الله علیهم ولّاه الله وِجهتَهُ من اتِّباعهم الموصل الی معرفة الله کما تعرّف به لعباده المؤمنین و من طلب معرفة الله من غیر سبیل معرفتهم بایّ نحوٍ کان ولّاه الله سبحانه ما تولّی فالطرق الی الله سبحانه بعدد انفاس الخلائق و کلٌّ منها له وجهة و الله الفاعل بمقتضی القوابل المختلفة هو مُوَلّيها فوجهةٌ توصل الی معرفة الله الّتی بها امرَ و رضيَها و هی وجهة سبیل معرفتهم علیهم السلٰم خاصّة و وجهة توصل الی الشّرك بالله و الکفر بالله و هی کل وجهةٍ غیر وجهة سبیل معرفتهم علیهم السلٰم فافهم هذا الکلام المکرر المردّد.

و قوله «لکن بعضها انور و اشرف و احکم» بعد قوله «لانه تعالی ذو فضائل و جهاتٍ غیر عدیدة» یرید به انه ذو فضائل من تجلّیاته علی القوابل و جهات من عموم قدرته و علمه و سعة رحمته و کرمه لاتدخل تحت العدّ فظهر بتجلیاته علی کل مظهر و تعرّف لکل شیء بما ظهر فیه له و کلّها طرق موصلة الیه من حیث طلب و احبّ لانه تجلّی علی الحقائق بجهات فضائله الّا انها متفاوتة بتفاوت المظاهر فبعضها انور و اشرف و احکم ای اضبط طريقاً و استدلالاً کما یأتی و هی طریقة الانبیاء علیهم السلٰم و کان من تلك الطرق الّتی هو مولّیها طرق العوام و طرق اهل الضلال و کلها یصدق علیها انّها طرق معرفة الله و انه تعالی ولّاهم ایّاها و اهل هذه الطریقة کالمصنّف و اشباهه یقبلون من اولئِك ما اخطأوا فیه للآیة الشریفة و الله و رسوله و اهل بیتهِ یلعنونهم کما قال تعالی غلّت ایدیهم و لعنوا بما قالوا و انّما نسبتُ هذا المعنی الاخیر الی المصنف و اشباهه و ان کانوا لم یقولوا به لانهم یرتضون القائلین به و یثنون علیهم و یستدلّون بادلّتهم و یصوّبون آراءَهم و یؤوّلون ما اعوَجَّ من آرائهم فهم منهم و معهم و لاتعجب من کلامی فان المصنف لمّا قال ممیت الدین فی الفصوص فی فصّ حکمة علویة فی کلمة موسویّة فی ذکر امرأة فرعون: فقالت لفرعون فی حق موسی انه قرّة عینٍ لی و لك فیه قرّة عینها بالکمال الذی حصل لها کما قلنا و

كان قرّة عينٍ لفرعون بالايمان الذى اعطاه الله عند الغرق فقبضه اليه طاهراً و مطهّراً ليس فيه شيء من الخبث لانه قبضه عند ايمانه لم يكتسب شيئا من الاثام و الاسلام يجبُّ ما قبله و جعله آية على عنايته سبحانه بما شاء حتى لاييأس احد من رحمة الله فانه لاييئس من رحمة الله الّا القوم الكافرون فلو كان فرعون ممّن يَئِس مابادر الى الايمان فكان موسى عليه السلٰم كما قالت امرأة فرعون فيه انه قرّة عينٍ لى و لك لاتقتلوه عسى ان ينفعَنا و كذلك وقع فان الله نفعهما به (ع) و ان كانا ماشَعِرَا به انتهى كلامه الى الدرك الاسفل، فقال فيه المصنف و هذا كلام يُشَمّ منه رايئحة(رائحة ظ) التّحقيق هـ هذا و هم يقرأون قوله تعالى و ليست التوبة للّذين يعملون السيّئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال انّى تبت الآن و لا الذين يموتون و هم كفار و يقرأون فى حق فرعون قوله تعالى فاخذناه و جنوده فنبذناهم فى اليمّ فانظر كيف كان عاقبة الظالمين و جعلناهم ائمّة يدعون الى النارِ و يوم القيٰمة لاينصرون و اتبعناهم فى هذه الدنيا لعنة و يوم القيٰمة هم من المقبوحين و قال تعالى فلمّا رأوا بأسنا قالوا امنا بالله وحده و كفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم ايمانهم لمّا رأوا بأسنا الاية، و اجمع المسلمون على ان فرعون مات كافراً و القرآن المبين و الاجماع المحقق العام من المسلمين ماقَاوَمَا عنده كلام مميت الدين.

و قوله «و اشدّ البراهين» الى قوله «هو الّذى لايكون الوسط فى البرهان غيره» يريد انّ البرهان يكون فيه الوسط هو المعلوم و انّما يُؤتَى به ليتوصل به الى حمل ما صح حمله عليه على الاصغر بعد صحة حمله اى الوَسط على الاصغر و هم بعد ان قالوا ان اهل الشهود برهانهم على اثبات الصانع من قوله اَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ انه على كلّ شيء شهيد قالوا و هو استدلال لمّيّ يريدون به الاستدلال بالعلة على المعلول لانه اشرف من الاستدلال الاِنّيّ و هو الاستدلال بالمعلول على العلة فحيث كان الاستدلال باللّمّى اشرف و هو مخالف لمرادهم لانّهم يريدون الاستدلال على الحق تعالى و هو علّة العلل و ما سواه معلول فكيف يكون استدلالهم عليه لِمِّيّاً بل يكون اِنّيّاً فقالوا: مرادُنا انّ شيئا موجوداً

متحقِّقاً فى الخارج يَدُلّ على ان بعض افراد الموجود المطلق واجبٌ فتحقّقُ الموجود المطلق حالةٌ أُولَى للمطلق و كونُ بعضِ افرادِه واجباً حالة ثانية للمطلق معلولة للحالة الاولى لتَوقُّفِ ثبوتِها عليها فالمستَدَلُّ بها هى الحالة الاولى وَ المستدَلُّ عليها هى الحالة الثانية كما نقل عن ابى على بن سيناء فى الاشارات، اقول و هذا مَعْنىً صناعى لا حقيقى لانّ الحقيقى اَنَّ اسْتِدلَالهم اِنّى لا لِمّىّ و انّ الاستدلال بالاية عند اَهْلِ الشّهود ليس بهذا النّمط لاَنّ استدلالهم بدليل الحكمة و هذه الطريقة يذكرونها و انّها ببرهانٍ اصطلاحى مترتّب على مقدّمتين صغرى الاصغر فيها هو الموضوع و هو المستدَلّ عليه و كبرى و الاكبر فيها و هو المحمول هو المحكوم به على المستدلّ عليه و هو لازم الدليل و نتيجته و هذا البرهان الاصطلاحى هو من دليل المجادلة بالّتى هى احسن و ليس فى الحقيقة آلةً لمعرفةِ اللهِ عَز و جل الحقيقيّة و انّما يفيد معرفة العوامّ و اَصْحَاب الكلام لانه محطّ الشّبه و الاشكالات لابْتنائه على القضايا الّتى كلّها او جلّها مبنيّة على المفاهيم المستنبطة من الالفاظ بالدلالة التى تعرفها عقول العوام و اللغة لها سبعون معنى و مطلوبهم بالاستدلال وراء السبعين فكيف يعرف بها الحق الواحد تعالى و لهذا تراهم مختلفين و لايزالون مختلفين منغمسين فى الشبه الّا من رحم ربّك و لذلك خلقهم و انّما الاستدلال بالاية للعارفين باللهِ من كبار شيعة امير المؤمنين عليه السلام و هم الخصيصون من الشيعة و هم و اِنْ عرفوا نمط الاستدلال بالاية الّا ان مقصودهم غير مقصودِ ائمة الحق عليهم السلٰم بخلاف شيعتهم و هو سرّ قوله عليه السلٰم نحن الاعراف الذين لايعرف الله الّا بسبيل معرفتنا، و لهذا ترى غيرهم يعرفون كيفيّة الاستدلال بالاية الشريفة و يقول احدهم هُوَ اَنَا بِلَا اَنَا فاذا كان يعرف الاستدلال و يقول فيمن حصل له من الاستدلال انا الله بلا اَنَا لم يعرف المستدلّ عليه لانه تعالى لايعرف الّا بسبيل معرفتهم عليهم السلام و امّا الخصيصون من الشيعة فاستدلالهم على طريق استدلال ائمّتهم عليهم السلٰم و الاشارة الى نوع ذلك يُعرف من قول إمامهم الصادق عليه السلام فى قوله اولم يكف بربّك انه على كل شيء شهيد

قال يعنى في غيبتك و في حضرتك ه، و المعنى انّ العارف ينظر الى المؤثّر في الأَثرِ و الى السبب في المسبّب و الى المحرّكِ في الحركة فاذا غِبْتَ فانّما تَغيبُ بسبب اشتغالك و نَظرك الى الدنيا و اهلها او بشغل نظر عقلك و فكرك بشيء من المعاني او الصور و كل شيء يقع عليه نظر بصرك او بصيرتك من عقل او علم او وهمٍ او خيالٍ او فكر فانّه اثر فعله و دليل وجوده فهو في غيبتِك حاضر عند كلّ مشعرٍ من مشاعرِكَ بافعاله و آثار افعاله و اذا حضرتَ بنظرك في آثار صنعه فانّك ترى من الاثار ما كنتَ تراه في غيبتك بلا فرق في نفس الامر الّا انّك في الغيبة اشتغل نظرك الى الطعام لاتعرف منه الّا المصنوع و في الحضور اشتغل نظرك الى الطعام لاتعرف منه الّا المصنوع و قلبك ذاكر صانعه تعالى و في الغيبة لم يكن قلبك ذاكراً صانعه تعالى و هو عز و جل موجود في الحالين لانك في حال الغيبة تجد اشياء و في حال الحضور تجد اشياء و وجودات الحالين قائمة بامره تعالى قيام صدور و تحقّق فماغاب عنك مَنْ حضَرَتْكَ آثارُ افعاله و مَااحتجبَ عنك مَنْ اوْجَدك نفسَك و غيْرَكَ و هذا نوعُ برهانِ العارفين من الانبياء و المرسلين و الخصيصين من اتباعهم لَا اَنَّ بُرْهانهم بترتيبِ صغرى و كبرى حتى اذا ارادوا مَعْرفته سبحانه رتّبوا مقدّمتين فقالوا مثل ما يتوهم المصنّف عليهم الوجود هو الله و الله هو الحق سبحانه او بالعكس مثل الله هو الوجود و الوجود هو الحق و المعنى واحد او كما يتوهمه كما تشعر عبارته في قوله لانّه البرهان على كلّ شيءٍ فيقول حقيقة كلّ شيءٍ هو الوجود و الوجود هو الله فيكون الطريق الى البغية اى المطلوب من البغيةِ يعنى انّ الطّريق اليه منه و هذه عبارات الصوفية اصحاب الدعاوَى و امّا الانبياء عليهم السلٰم اصحاب الحقائق فهم ينظرون الى اثار صنعه بنحو ما علّمهم من النظر فيترقّون من الاثار الى اياته التى تعرّف لهم بها في اثار صنعه في الافاق و في الانفس كما قال تعالى سَنريهم آياتنا في الافاقِ و في انفسهم حتى يتبين لهم انه الحقّ ثم قال تعالى انه اظهر في الافاق من الافاق و في الانفس من الانفس فقال تعالى اولم يكف بربّك انه على كل شيء شهيد فاذا نظروا الى شيء لم ينظروا اليه الّا

كنظرك الى زجاجة المرآة حين انت تنظر و جهك فيها فانّك غير ناظرٍ الى الزجاجة ح و انما انت ناظر صورتك و ان كنتَ تراها بالعرض فحين امرهم تعالى بالنظر فقال قل انظروا ماذا فى السمٰوات و الارض و قال و يتفكرون فى خلق السمٰوات و الارض و قال اولم يتفكروا فى انفسهم الى غير ذلك نظروا اليه فيها و المنظور اليه فيها ما تعرّف به لهم ممّا وصف به نفسه و هو ما القى فى هويّاتهم من هويّاتهم الذى هو الوصف الفَهْوَانيّ و هو ظل اثر فعله اعنى شبح هياكل التوحيد فينظرون الى آياته فى الاثار كما روى عن سيّدالشهداء عليه السلٰم فى ملحقات دعاء عرفة قال الهى امرتَ بالرجوع الى الاثار **فَاَرْجِعنى اليها بكسوة الانوار و هداية الاستبصار حتى ارجعَ اليك منها كما دخلتُ اليك منها مَصُونَ السرِّ عن النظرِ اليها و مرفوعَ الهِمّةِ عن الاعتمادِ عليها انك على كلّ شىء قدير** ه، و هذا الكلام ان صحّ انه قاله فذلك و الّا فمعناه منهم عليهم السلٰم لانه صحيح و قد روى ابن عباس و غيره عن النبى صلى الله عليه و اله ما معناه انه قال **مايوجد شىء من الحقّ عند احدٍ من الخلق الّا بتعليمى و تعليم على بن ابى طالب (ع)** الحديث و هو طويل ، فنظر الانبياء و المرسلين و الاوصياء و الصديقين عليهم سلام الله اجمعين و استدلالهم بالعيان و الوجدان لا بالمقدّمات و البرهان المبنى على المقدّمات الحمليات و المفاهيم التّخيّليّات و القياسات الوهميات التى قدّروها بعقولهم و قدّروا بها عظمة الله و قدرته كما قال الصادق عليه السلٰم فى دعاء الوتيرة بعد العشاء رواه الشيخ فى المصباح قال روحى فداؤه صلوات الله عليه **بدَتْ قدرتُك يا الهى و لم تبدُ هيئَةٌ يا سيّدى فشبّهوك و اتّخذوا بعض آيٰاتك ارباباً يا الهى فمِن ثَمّ لم يعرفُوكَ** الدعاء ، **و الحاصل** ان كان المصنف فى قوله «هو الذى لايكون الوسط فى البرهانِ غيره» هذا هو اعتقاده و معرفته بان طريق الانبياء و الاوصياء عليهم السلٰم الى معرفة الله عز و جل انما هو بالبرهان الصناعى المعروف فهو اجهل الجاهلين و ان كان مراده انّ معرفتهم عليهم السلٰم لله انما هى بالله من الله الى الله على جهة العيان و الوجدان و انما قال لايكون الوسط غيره لانه يريد انه القطب الذى تدور عليه الافكار و الانظار

و الاشواق و الاذواق و ان كـل مـا سـواه فهـو كالاشـعة فـى دَوَرَانِهـا علـى شـعلة السراج كما قال السَّجاد عليه السلٰم الهـى وقـف السـائلون ببابـك و لاذ الفقـراء بجنابك ه، كالاشعّة الواقفة فى سؤال الاستمداد بباب النـار الـذى هـو الشـعلة و لاذت الاشعّة بفقرها فى طلب الاستغناء بجناب النار الذى هو الشـعلة فـان كـان مرادُه هذا المعنى من قوله الوسط فهو معنى صحيح و ان كان لايستعمل الوسـط بهذا المعنى فى ذكر البرهان لان البرهـان اسـتدلال و الاسـتدلال انمـا يسـتعمله الفاقد و هذا المعنى ليس ببرهان بل هو العيان و الوجدان الذى يعبّر به الواجد لا الفاقد على ان جميع استدلالاته فى سائر كتبه انما هى بالبرهان الصـناعى الـذى لاينتفع به القلب الواعى فافهم.

و استشهاده بقوله تعالى «قل هذه سبيلى ادعـو الـى اللـه انـا و مـن اتبعنـى» مخالف للمراد من الاية لانه صلى الله عليه و اله لم يستعمل البرهان الصّـناعى الّا فى مقام الاحتجاج على من يحتجّ عليه صلى الله عليه و اله بذلك فانه ربّمـا يـأتى بما يكون من معانى كلامه ما اذا رُتِّب و عدِّل على قاعدة اهل المنطق يكون منـه شكل قياسى كما كان كلام العـرب كلـه هكـذا و القـرآن كـذلك و كتـابى هـذا الذى كتبته شرحاً لكتاب المصنف ربّما مايوجد فيه شـكل قياسـى الّا ان يكـون حكاية او مقابلة لاخر و الّا فكله من دليل الحكمة او الموعظة الحسنة و الاشكال القياسـيّة كلهـا مـن دليـل المجادلـة بـالتى هـى احسـن و هـو مـع اسـتكمال شرائطه(شرائطه ظ) و مستنداته لايوصِل الى معرفـة اللـه و انمـا يفيـد اِسْكات الخصم فى بعض المواضع اذا لم يكن الخصم من اهل العيان امّا اذا كان منهم فانه يفتح له بابَ ابطاله و وجه ردّ التمسّك به ان هـذا لفـى الصـحف الاولـى صـحف ابراهيم و موسى لانّ قوله صلى الله عليه و اله الذى امره الله به هنا هو الذى امره به فى قوله تعالى ادع الى سبيل ربّك بالحكمة و الموعظة الحسنة ثـم انـه تعـالى امره صلى الله عليه و اله بانهم اذا جادلوك فجادلهم بالتى هى احسن فافهم.

قال: «فهؤلاء هم الذين يستشهدون به تعالى عليه شهد الله انه لا اله الا هو ثم يستشهدون بذاته على صفاته و بصفاته على افعاله و آثاره واحداً بعد واحدٍ و

غير هؤلاء يتوسّلون فى السّلوك الى معرفته تعالى و صفاته بواسطة امرٍ آخر غيره كجمهور الفلاسفة بالامكان و الطبيعيين بالحركة للجسم و المتكلمين بالحدوث للخلق او غير ذلك و هى ايضا دلائل و شواهد لكن هذا المنهاج احكم و اشرف و قد اشير فى الكتاب الالهى الى تلك الطريق سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبيّن لهم انّه الحقّ و الى هذه الطريقة بقوله اولم يكف بربّك انه على كل شىء شهيد».

اقول: قوله «فهؤلاء» اى الانبياء و الصديقون عليهم السلٰم «يستشهدون به عليه تعالى» فيه انهم اذا استشهدوا بهِ عليه وجب (عليهم. خ‌ل) اعتبار المغايرة بَيْنَ الدَّليل و المدلول عليه و لو فرضاً و هو مناف للتوحيد و انّما استدلالهم به انّه هو كما قال تعالى قل اللهُ ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون فانْ آراد انّهم يشهدونَهُ فى ظهورِهِ بكلّ شىءٍ على نحو ما فى دعاء الصادق عليه السلٰم لايُرَى فيها نور الّا نورُكَ و لايُسْمَعُ فيها صوتٌ الّا صوتك ه، و هو الظاهر من مراداته كما يقولون هو الشاهد و الشهادة و المشهود و امثال هذه العبارة فاعلم انّ هذا المعنى يكون كفراً و ايماناً على مرادِ العارفِ و اعتقاده فان اعتقد انّه الوجود المطلق و النقائص لاحقة ببعض افراد الحقيقة لانّ صِرْفَ الوجودِ البحت تام و فوق التمام و هو الواجب و هو اكمل افرادِ الحقيقة و بعض افرادها متفاوتة فى الشدّة و الضعف مشتركة فى مطلق النقص و الفقر و الاقوى يستهلك الاضعف فلا اثرَ و لا مؤثر الّا هو و لا وجود على الحقيقة الّا هو فاذا استدلّوا عليه انّما استدلوا به فان شاهدوا شاهدوا ذاته الحق فهذا كفر و ان اعتقد ان كلّ شىء دليله و ان دليله صفته صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له بمعنى انّهم اذا فنوا فنوا فى آثارِ مَقَامَاتِه و علاماته لا فى ذاته و المشاهدةُ و اللقاء و الفناء و الظهور الذى استَهلك كلّ ظهورٍ كلّها للوجه الباقى الذى لايفنى و لايحول و لايزول و هو مقاماته و علاماته فهذا هو الايمان و ذلك قوله تعالى سنريهم اياتنا و لم يقل ذاتَنا فى الافاق و فى انفسهم و قال صلى الله عليه و اله اعرفكم بنفسه اعرفكم بربّه و قال اميرالمؤمنين عليه السلٰم مَن عرف نفسه فقد عرف ربَّهُ، فقوله صلى

الله عليه و اله اعرفكم بنفسه اعرفكم بربّه يدلّ على انّه لو كان شخص اعرف بنفسه من زيدٍ و زيدٌ يعرف ربّه بنحو معرفة المصنّف من مسألة الوجود كان الشخص اعرف من زيدٍ لكونه اعرف من زيد بنفسه من ان الشخص اذا عرف نفسه فانّما يعرف آيةَ ربّهٖ و هي ما وصف به نفسه تعالى لعبده فاذا عرف الشخص وصف الله لنفسه تعالى عرفه لان الشيء انما يعرف بوصفِهٖ فاذا عرفته بما وصف نفسه به لك اصبتَ مراده و لا كذلك لو عرفته بما قالوا فربّما عرفتَ غيره بل هذا يكون قطعاً لما ذكرنا مراراً ان الصّورة الانسانية نسخة العالم و نسخة العالم نقش الاسم الاكبر و اعلم ان اكثر قولي في اغلب المواضع ان اراد كذا و ان اراد كذا لفتح باب التأويل لمن يطلب سواء السبيل اذ اكثر الناس لايقدر على التنزل الّا بالتدريج ، و الحاصل معنى استشهادهم به عليه عند هؤلاءِ انه الدليل بذاته على ذاته كما قال عليه السلٰم يا من دلّ على ذاته بذاته و هم يحومون حول هذه العبارة منه عليه السلٰم و نحن نغلّطهم في التصديق لا في التصوّر لانهم يزعمون انّ هذه الذات الدالّة و المدلول عليها الذّات البحت و تعالى و عزّ المعبود عن هذا المعنى الذى ارادوه و انّما المراد منها احد امور كل منها مراد لقوم احدها انه دل على معرفة ذاته بوصْف ذاته و المدلول عليه موصوف هذا الوصف لا الذات البحت الواجب تعالى و ثانيها انّه دلّ على معرفة ذاته الموصوفة بما وصفها من غير حاجةٍ الى دلالة آثار صنعه و ثالثها انه دلّ على معرفة ذاته بمعرفة ذاته اذِ الشيء لايُعْرَفُ بغيره و انما يعرف بذاته و رابعها انه دلّ على معرفة ذاته بوصفِ ذاته لا بوصفِ غيرها و خامسها انه دلّ على معرفة ذاته الحق بذاته الخلق و سادسها انّه دَلّ عَلَى معرفة ذاته الحق بتعريف ذاته الخلق و سابعها انّه دلّ على معرفة ذاته الحق بمعرفة ذاته الخلق و ثامنها انه دلّ على معرفة ذاته الخلق بذاته الخلق و تاسعها انه دلّ على معرفة ذاته الخلق بتعريف ذاته الخلق و عاشرها اَنّه دلّ على معرفة ذاته الخلق بوصف ذاته الحقّ فهذه عشرة وجوهٍ ليس فيها تكرير و لا تداخل و كلّها مُرَادةٌ و فيها وجوه اخر و ليس من الجميع ما اشارُوا اليه لانه كما قال عبدالحميد بن ابى الحديد :

كذبوا ان الذى طلبوا خارجٌ عن قوّةِ البَشرِ

و معنى استشهادهم به عليه عندنا انّ الشىء لايعرف بغيره و انّما يعرف به فانك تعرف الطويل بالطول لا بالعرض و لا بالحمرة و تعرف العريض بالعَرض لا بالطول و لا بالحمرة و هكذا و من هنا قالوا عليهم السلٰم اعرفوا الله باللهِ و قالوا عليهم السلام ان الله اجلّ من ان يُعرف بخلقه بل الخلق يعرفون به ه، اى بتعريفه و تعليمه و قوله تعالى شهد الله انّه لا اله الّا هو قالوا هذه شهادة الحق للحق بالحَقِ و ليس بصحيح ما قالوا لانّ هذه شهادته تعالى فى الخلق للخلق لان لا اله الّا هو نفى و اثباتٌ حيث قال المشركون اللات الٰه و العُزّى (الٰه . خل) و هُبَل الهٌ و الله سبحانه الهٌ فقال كذبتم فى ثلاثة و صدقتم فى واحد فعبّر عن تكذيبهم بنفى الٰهيّة ثلاثةٍ فقال لا الٰهَ ممّا قلتم و عبّر عن تصديقهم بالاثبات فقال الّا الله اى لا الٰه ممّا قلتم الّا الٰهٌ واحدٌ سبحانه و هذه احكام الامكان و ليس فى الوجوب شىء غيره لا فى الوجود و لا فى الوجدان و لا فى الذكر و لا فى العلم ليتميّز بنفيه عنه تعالى عن ذلك و لهذا قال الرضا عليه السلٰم فى جوابه لعمران الصّابئ حين قال له يا سيدى هل كان الكايئن (الكائن ظ) معلوماً فى نفسه عند نفسه قال الرضا عليه السلام انما تكون المعلمة لنفى خلافه و ليكون الشىء نفسه بما نفى عنه موجوداً و لم يكن هناك شىء يخالفه فتدعوه الحاجة الى نفى ذلك الشىء عن نفسه بتحديد ما عِلم منها ه.

و معنى قوله «ثم يستشهدون بذاته عَلَى صِفَاتِه» انّهم يستدلُّون بالذات الحق تعالى فدَلّ على ان مراده قبل هذا الكلام فى قوله يستشهدون به تعالى عليه، الذات الواجب البحت كما قلنا عليه ثم يريد هنا بالذات ايضا الذات البحت و قد اشرنا لك الى الحقّ فى هذه المسألة و امثالها انهم ماعرفوا معبودهم و زعموا انه تعالى اقرب اليهم من حبل الوريد بذاته الحق و تعالى عن ذلك على المعنى الذى ارادوا فيستشهدون به عليه انه هو و انّه دليل صفاته لانّه اقرب و اظهر ثم بصفاته على افعاله و اثاره و قد قلنا لك انّهم يعرفون مَن تعرّف لهم بما تَعرَّفَ به لهم فعندهم من معرفته ما اعطاهم و هو ما وصف به نفسه لكل واحدٍ

من خلقه و ذلك الوصف فَهْوانيٌّ هو حقيقة عبده الذى تَعَرّفَ له بذلك الوصف الذى هو حقيقة عبده منه تعالى و ليس عنده غير ما أُعْطِى فحقيقةُ عبدِهِ منه صفته تعالى صفة استدلالٍ عليه لا صفة تكشف له و ح يعرف خالقه بنحو ما قال الرضا عليه السلٰم و اعلم انه لاتكون صفة بغير موصوف و لا اسم لغير معنى و لا حدّ بغير محدود و الصفات و الاسماء كلها تدلّ على الكمال و الوجود و لاتدلّ على الاحاطة كما تدل على الحدود التى هى التربيع و التثليث و التسديس لان الله تعالى تدرك معرفته بالصفات و الاسماء و لاتدرك بالتحديد الى ان قال عليه السلام و لكن يدلّ على الله عز و جل بصفاته و يُدرك باسمائه و يستدل عليه بخلقه الحديث ،

فحقيقة عبده وصفه المذكور و اسمه اذ كل شىء من خلقه اسم له و هو خلقه و هو تعالى لم يتعرّف الى احدٍ من خلقه بذاته و انما تعرّف لهم باوصافه لهم الّتى هى حقائقهم منه اى من فعله و لا يوجد وصف بغير موصوف تأمّل قول الرضا عليه السلٰم حين قال له عمران الصابى يا سيّدى الاتخبرنى عن الله تعالى هل يوجد بحقيقته او يوجد بوصفٍ قال الرضا عليه السلام ان الله المبدئ الواحد الكائن الاول لم يزل واحداً لا شىء معه فرداً لا ثانى معه لا معلوما و لا مجهولا و لا محكما و لا متشابهاً و لا مذكوراً و لا منسيّاً و لا شىء (لا شيئا. خ ل) يقع عليه اسم شىء من الاشياءِ غيره و لا من وقتٍ كان و لا الى وقتٍ يكون و لا بشىء قامَ و لا الى شىءٍ يقومُ و لا الى شىءٍ استند و لا فى شىءٍ استكنَّ و ذلك كله قبل الخلق اذ لا شىء غيره وَ ما اوقعَتْ عليه من الكل فهى صفات محدثة و ترجمة يفهم بها من فهم الحديث ، و معنى انه تعالى يعرف به انّك اذا كشفتَ عن نفسك فى وجدانك سبحاتِ الجلال من غير اشارة بقى وصف فهوانِيٌّ ليس كمثله شىء و به تعرف اللهَ باللهِ لان هذا الباقى هو وصفه تعالى الذى خاطبك به مشافهة و به تعرف الله بالله كما تعرف الابيض بالبياض لا بغيره من الالوان لان البياض ليس كمثله شىء من الالوان و تعرف خلقه به كما تعرف الصفة اى الوصف بالموصوف بهذا النحو و بانه عرّفكَ نفسه و بذلك عرّفك خلقه لا

باللِّمّی او الانّیِ (و لا بالانّیِ. خ‌ل) من البرهان بل بالمشاهدة به و العیان اشهدك انه الله لا اله الّا هو و اشهدَك نفسك و اشهدك ما شاء من خلقه.

و قوله «و غیر هؤلاء» ای غیر الانبیاء و الصدیقین و الخصیصین من اتباعهم بالصدق حیث لایجدون حالة انفرادٍ و لا استبدادٍ «یتوسّلون فی السلوك» ای یتخذون لسلوكهم «الی معرفته تعالی» وسایئل (وسائل ظ) و براهین و دلائل «بواسطة امرٍ آخر غیره»

اقول ان اراد بقوله بواسطة امرٍ آخر غیره، ان اولئك الاولین اتّخذوا ما نسبه الیه و القی علیه ما اشتقّ له من اسمائه اسماً نسبَهم به الیه فذلك ما قلنا و ان اراد غیر ذلك اراد غیر مرادِ الله من خلقه «كجمهور الفلاسفة بالامكان» یعنی ان علّة حاجةِ الحادث الی الصانع تعالی هی الامكان و ذلك ان الممكن اذا اعتبر فی ذاته و ما لَهُ كان متساوی الطرفین فی الوجود و العدم و لاینفكّ عن احدهما فهو محتاج فی ترجیح احدهما علی الاخر الی مرجّحٍ و طالبٍ له و هو الصانع فعلّةُ احتیاجِه الی الصانع هو الامكان و قیل بشرط الحدوث لانه اذا لم یلاحظ الحدوث لم یتحقق الاحتیاج و قیل علّة الاحتیاج هی الحدوث خاصّة اذ ملاحظة استواء الطّرفین لاتَستلزم الاحتیاج و قیل هی الامكان و الحدوث مَعاً اذ كل منهما جزء علة لعدم تحقق الاحتیاج بدونهما و الحق فی نظری انه ان ارید مطلق الاحتیاج فالاول اقوی لانا نقول لیس ذاتیا بنفسه بل بصنع صانعه و هو شیء مخلوق بمشیّة الله الامكانیة لانه محلّها حین خلقها سبحانه بنفسها فامكان كلّ ممكن بفعله لانه تعالی امكن الامكانات لا ان الامكان امر اعتباری عدمی و الّا لكان زید اذا لم یكن متّصفا بالامكان المتحقق خارجاً قدیماً او ممتنعاً اذ كل ما لیس ممكِناً فهو قدیم عندنا و عندهم فهو قدیم او ممتنع لان الممتنع عندهم شیء و عندنا لیس بشیء لانحصار الشیء فی الواجب و الممكن و زید شیء فاذا لم یكن ممكنا ای متّصفا بامكانٍ هو شیء فهو قدیم و ان ارید كمال الاحتیاج وَ تمامه فالاخیر اقوی لاحتیاج زید فی امكانه الی الامكان المتحقق لیتّصِف بما هو متحقّق به و لاحتیاجه فی كونه الی الحدوث لانه لایحتاج الی الحدوث فی

امكانه و لايستغنى عنه فى كونه **اقولُ** و دليلهم هذا هو المناسب للاستدلال لان المستَدلّ انما يعرف المستدل عليه بالدليل بخلاف طريق الانبياء و الصدّيقين عليهم السلام فانّ الله سبحانه اشهدهم و صفه فبه عرفوه لا بالاستدلال و ان سمى استدلالاً مجازاً.

و قوله «و الطبيعيّين» اى المستدلّون بالطبيعة «بالحركة للجسم» كما ذكر هو قبل هذا من تجدّد الطبائع و حركاتها الجوهريّة نازلة و صاعدة فى اطوار التجدد و التبدّل المحتاجة الى صانع لايتجدّد و لايتغيّر و لايتبدّل عز و جل **اقول** و هذا استدلال صحيح ورد به الشرع الصّريح الّا انه كالّذى قبله و هما طريقان لتثْبيتِ الثابت فى الاوهام ثبوته عز و جلّ يعنى ثبوت معرفته بطريق الاستدلال بالاثار،

و قوله «و المتكلمين بالحدوث» اى يستدلّون بالحدوث الظّاهر فى الاشياء بتطوّراتها فى مراتب اكوانها المتجدّدة المتغيّرة المتبدّلة المحتاجة الى صانع لايتّصف بصفاتها سبحانه و تعالى و هذا ايضا دليل صحيح ورد به الشرع الشريف و قد قال سبحانه **قد علم كل اناس مشربهم** و كلّ من صدق مع الله سبحانه و اقام حدوده و طلب الحقّ هداه الى ما خُلِقَ له.

و قوله «و هى ايضا دلائل و شواهد» يشير الى استدلال الحكماء و الطبيعيين و المتكلمين و هو كما قال فى كلّ شىء بحسبه الّا ان الثلاثة من نوع واحد.

و قوله «لكن هذا المنهاج احكم و اشرف» يشير الى طريق الانبياء و الصديقين عليهم السلٰم اجمعين و هى على ما يدّعيه هى طريقته **و اقول** ان كان من جهة النوع فلايبعد انها من نوع طريقتهم عليهم السلام من جهة التّصوّر لا من جهة التصديق فان من عرفوه غير من عرفه و هم عليهم السلام كافرون بمن يشير اليه و ان كان من جهة الشخص فليس طريقته من طريقتهم فى شىءٍ و لا تعجب من قوله فان الله سبحانه يقول **و من الناس من يعجبك قوله فى الحيوٰة الدنيا**.

و قوله «و قَدْ اشير فى الكتاب الالهى» يعنى القرآن «الى تلك الطريق» يعنى طريق الحكماء و الطّبيعيين و المتكلمين و هى قوله تعالى «سنريهم اياتِنَا فى الافاق و فى انفسهم حتّى يتبيّن لهم انّه الحقّ» و هو يريد ان الايات التى اراهم ايّاها فى الافاق و فى انفسهم هى الآثار اى المخلوقات من السمٰوات و الارض و الشمس و القمر و النجوم و الجبال و الشجر و الدوابّ و ما اشبه ذلك و فى انفسهم من خلق الشعر و البشر و السمع و البصر و سائر نعمه الدالّة على صانعها و هذا ظاهر الاية، و امّا تأويلها فمنه ما اشار اليه سيّد الموحّدين على اميرالمؤمنين عليه السلٰم بقوله مَن عرف نفسه فقد عرف ربّه و حين سأله كميل عن حقيقة المعرفة قال له عليه السلٰم: ما لك و الحقيقة يا كميل، قال اولستُ صاحب سرّك، قال: بلى و لكن يرشح عليك ما يطفح منى، قال: اومثلُكَ يخيّبُ سائلاً قال عليه السلٰم: الحقيقة كشفُ سبحاتِ الجلالِ من غير اشارة، يعنى انّك اذا اردتَ معرفةَ الحقيقةِ من معرفة الله فاكشِفْ فى وجدانِك سُبُحاتِ نفسِكَ حتّى الاشارة الى الكشف فانه يبقى أُنْموذَجٌ فَهْوانيٌّ ليس كمثله شىء و هو آيةُ اللهِ و وصفُه نفسَهُ الذى خاطبَك به فيه مشافهة ليس بينك و بينه حجابٌ غيره، قال: زدنى بيانا، قال عليه السلٰم: محو الموهوم و صحو المعلوم، اى امح السبحات الموهمة و الإنّيّات الموهومة المبهمة تبقى آية بيّنة معلمةٌ فالمعلوم حقيقتك من ربّك التى كثيراً ما نعبّر عنها بالفؤاد و بالنور و بالوجود و هو ما وَصَفَ به نفسَهُ لَكَ و هى هيئةُ هيكلِ التّوحيد، قال: زدنى بيانا، قال عليه السلٰم: هتك السّترِ و غلبة السّرِ، اى اهتك الحجاب الذى بينك و بينَهُ تعالى يغلبْ على وجْدانِك ظهور السّر و الكنز المخفى تحْتَ جدارِ انّيّتِك و تجد شبَحاً ناطقا بكلّه يقول الله اللهُ صاعداً لا اله الّا هو نازلاً، فقال: زدنى بياناً، قال عليه السلٰم: جذب الاحديّة لصفة التوحيد، قال عبدالكريم الجيلانى فى الانسان الكامل: و الاحديّة عبارة عن مجلىً ذاتيٍّ ليس للاسماء و لا للصفات و لا لشىء من مؤثراتها فيه ظهور فهى اسم لصرافة الذات المجرّدة عن الاعتبارات الحقّية و الخلقيّة و ليس لتجلّى الاحدية فى الاكوان مظهرٌ اتمّ منكَ اذا استغرقتَ فى

ذاتك و نسيتَ اعتباراتِكَ و اخذتَ بك فيك عن خواطرك فكيف انتَ فى انتَ من غير ان تنسِبَ اليك شيئا مما تستحقّه من الاوصاف الحقّية او هُوَ لَك من النعوت الخلقية فهذه الحالة للانسان اعم مظهر للاحدية فى الاكوان فافهم انتهى، و قال قبل هذا: و الواحديّة اوّل تنزّلات الحق من الاحدية انتهى، و قوله هذا صحيح ليس فيه عيب الاّ فى قوله فهى اسم لصرافة الذات و قوله اول تنزلات الحق من الاحدية، فان ذلك لايصح الاّ على تأويل، فقوله عليه السلٰم جذب الاحدية اى جذب حقيقتك من ربك لِسُبحاتِ حقيقتك من نفسك بمعنى استهلاكك اياها فى وجدانك من ربّك لتعرفه بشبَح معرفته، قال: زدنى بياناً، قال عليه السلام: نور اشرق من صبح الازل فيلوح على هياكل التوحيد آثارُه، فصبح الازل فعل الله و مشيته و ابداعه و اختراعه و النور المشرق منه نور الحقيقة اى حقيقة العارف من ربّه اعنى فؤاده و وجوده و هو فى كل عارف بنسبة رتبته من الكون فيلوح اى فيظهر اثاره مشابهة لهياكل التوحيد لانّ هيئتها و هندسة ايجادها على هياكل التوحيد اى منقوشة على صورة الهياكل صلى الله على محمد و اهل بيته الطاهرين قال عليه السلام بنا عرف الله و لولانا لم يعرف الله و نحن الذين لايعرف الله الا بسبيل معرفتِنا، قال: زدنى بيانا، قال عليه السلام: اَطفِئِ السراجَ فقد طلع الصبح ه، اى اعدم وجودك و وجدانك فانّ الحق ليس بمستترٍ و انما احتجب عنك بك كما قال امير المؤمنين عليه السلٰم لاتحيط به الاوهام بل تجلّى لها بها و بِها امتنع منها و اليها حاكمها ه، فما اراهم الله فى الافاق و فى انفسهم فهو آياته و الدّليل عليه بايِّ طريقٍ كان على حسب مراتب السالكين و من ادّعى انّ ما اَراهم الله فى الآفاقِ و فى الْاَنْفُس هو ذاته فقد الْحَد و جحد، و امّا باطن الاية فالايات الّتى اراها اللهُ فى الافاق و فى الانفس هم محمد و اهل بيته الطاهرين صلى الله عليه و اله روى جعفر بن محمد بن قولويه فى كامل الزيارة باسناده عن عبدالله بن بكر الارجانى فى حديثٍ طويل عن ابى عبدالله جعفر بن محمد الصادق عليه السلٰم الى ان قال عليه السلٰم و هو يقول سنريهم آياتنا فى الافاق و فى انفسهم فايَّ آيةٍ فى الافاق غيرنا اراها الله اهل

الافاق و قال و مانريهم من اية الّا هي اكبر من اختها فايُّ آيةٍ اكبر منا الحديث، فهم عليهم السلٰم آية معرفة الله حيث يقول عليه السلٰم نحن الاعراف الذين لايعرف الله اِلّا بسبيلِ معرفتِنا اى بنحو ما بيّنّا من الدليل عليه و وصفناه بما وصف نفسه لنا او بنحوِ ما عرفناه كما وصف نفسه لنا او بمعرفتِنا لانها معرفته او اية معرفته فما ذكره المصنف في الاية من انها استشهاد الحكماء و الطبيعيين و المتكلّمين فانما هو من ظاهرها و اما تأويلها و باطنها فهو طبق ما يُرَاد من آخرها كما اشرنا اليه.

و قوله «و اِلى هذه الطريقة» اى طريقة الانبياء و الصدّيقين عليهم السلٰم «بقوله اولم يكف بربّك انه على كل شيء شهيد» يشير به الى ما ذكره بعد هذا الكلام اعنى النظر الى حقيقة الوجود و قد ذكرنا قبل ذلك انّ هذه الطريقة التى يشير اليها ليس طريقة الرّبانيّين على الحقيقة و انما هى طريقة المتلوّنين فانك اذا وزنتها بميزان الشرع الشّريف وجدتَها فى مقابلة التّوحيد و الايمان و قد ملأنا كتابَنا هذا من بيان بطلانها و سنذكر شيئاً من نحو ما مضى على جهة الاقتصار تذكرة للذاكرين من اولى الابصار.

قال: «فالربّانيون ينظرون الى حقيقة الوجود اوّلاً و يُحقِّقونها و يعلمون انها اصل كل شيء و انها واجب الوجود بحسب الحقيقة و اما الامكان و الحاجة و المعلوليّة فانما تلحق الوجود لَا لِاجلِ حقيقته بل لاجل نقائصَ و اَعدامٍ خارجة عن اصل حقيقته».

اقول: اراد (ان. خل) يبيّن طريقة الربانيّين و هم عنده النّبيون و الاوصياء عليهم السلام و الصّوفية الّذين قال بعضهم انّا جُزْنا بحراً وقَفتِ الانبياءُ على ساحله يعنون انا عبرنا بحراً من الحقائق و تجاوزناه و الانبياء وقفوا على ساحله قصوراً منهم و عجزاً و هم اهل الشطح و الدّعوى و المصنّف بشطحه ادّعى انّ هذه الطريقة التى اراد تبيينها هى طريقة النبيين عليهم السلٰم و هى طريقة القول بوحدة الوجود التى اجمع النبيون و الاوصياء عليهم السلٰم على بطلانها و كفر معتقدِها فتدبّر كلامه يظهر لك ما فيه مما ذكرت لك.

قال «فَالرّبّانيون ينظرون الى حقيقة الوجود اوّلاً و يحقّقونها» اقول له ما الوجود و ما يعنى به هل هنا شَىْء يُسَمّى حقيقة (حقيقته . خ‌ل) بالوجود غير المعنى المصدرى المعبّر عنه بالفارسيّة بهست و هو يقع صفة لكلّ ما ليس بمعدوم و تدخل الماهيّة فيه و من عبّر به عن المادّة فهو صحيح اذ ليس غيرها الّا ان لفظ الوجود لم يوضع لها و ان كنا نستعمله كثيراً فيها مجاراةً لهم و لم يوضع لذاتٍ غيرها و ذلك لانّ الوجود يفسّره كثير بالكون فى الاعيان و المصنف و امثاله يقولون هو عندنا ما به الكون لان الكون فى الاعيان من المعقولات الثانية و هى امور اعتباريّة عقلية لا وجود لها فى الخارج و نحن نقول اذا لم تكن متحَقّقةً فى الخارج كانت الاشياء الخارجية ليست موجودة و لا كائنة فى الاعيان خارجاً بل فى الاذهان و هذا من الوساوس و مخالفة الوجدان و قول اصحاب المصنف انّه ما به الكون فى الاعيان انما يصدق على الهيولى و مقوّماتها كالصُّوَر بل لا مناص لهم عن ذلك ان كان يتكلمون بما يعقلون على انها نفس حصولها و كونها و اما ما تعرفه العوام من الكون فى الاعيان فهو اثر ذلك و هو اثر اشراقى اذا كشفت عن حقيقته لم تجد شيئا غير الشىء و اثاره و اذا كشفت عن الشىء لم تجد غير مادّته و مقوِماتِها اذ لم يخلق الله للشىء غير ذلك و لهذا قلنا ان الوجود هو الهيولى و المادة فى كل شىء بحسبه الوجود النورى مادة نوريّة و مقوماتها من لواحق رتبتها و الوجود الجوهرى مادة جوهريّة كذلك و العنصرى مادة عنصريّة كذلك و امّا وجود الحق سبحانه فلايعرف بشىء من خلقه الّا بما عرّف نفسه به و وصفها به من وجود آياته و اثار افعاله صفة استدلالٍ عليه لا صفة تكشف له و هذا التعريف ايجاد اثرٍ اشراقيٍ دليلُه و آيتُه ما تعقله العوام من اثر وجودك الذى هو مجموع عوالِمِك الثلاثة عقلك و نفسك و جسدك و مقوّماتها و الذى تعقله من معنى كونها وجوداً لك هو كونك فى الاعيان لانه هو اثر اشراقى لوجودك الذّاتى و لا معنى لاصل هذه التسمية الّا المعنى المصدرى الذى هو معنى هَسْتِ فالوجود هو الموجود ان كنتَ من اهل الشهود و حينئذ فالرّبانيون ينظرون الى حقيقة الموجود و هو ما سوى الحق عزّ و

جل لعلمهم انه تعالى لا سبيلَ الى معرفة ذاته الّا بما عرّفهم من آياته و آثار صنعه كما ذكرنا هذا مراراً فالربانيون محمد و اله و شيعتهم التابعين لهم صلى الله على محمد و اله و عليهم لكن اذَا رضينا و قلنا انه موضوع لشيءٍ لايعرفه الّا الصوفيّة فهو كيف يحقّق هل يحقّق بثبوته ام بثبوت المتّصف به فيكون التحقيق للموجود سلّمنا ذلك لكنّه متحقّق فى القديم و الحادث على دعواهم و امّا عندنا فما يثبت للحادث بايّ نوع من الثبوت لايصح اثباته للقديم و ما وصف به القديم منه فلم يقع عليه و انّما يقع على العنوان و لكن دع هذا كلّه اذا ثبَتَتْ حقيقة الوجود كما ذكره المصنّف.

قال «يعلمون انّها اَصْل كُلِّ شيءٍ و انّها واجب الوجود بحسب الحقيقةِ» يعنى المصنف ان هذا الشيء حقيقة مشتملة على افرادٍ متفاوتة بالتشكيك فى الشدّة و الضعف و حقيقته الصرف الخالص من كل ما ينافى ذلك الاصل كالضعف فانه عدم قوّةٍ و الفقر عدم غنىً و الجهل فانّه عدم علمٍ و العجز فانه عدم قدرةٍ و هكذا فصِرفُ الوجود لم يلحقه شيء من النقائص لانّها اَعْدامٌ و هى بخلاف الوجود و الامكان الذى هو الخاصّ يعنى سلب الضرورة عن الطرفين و الحاجة و المعلوليّة و امثالها اذا لحقت شيئا من افراد الوجود لم تلحقه لذاته و انّما لحِقَتْه لفقدانِ كمالٍ فالخالص من الشوائب المنافية واجب و المشوب حادث هذا ملخص كلامهم و قد مثّل بعضهم بامثلة كثيرة ضربها لهذا منها انّ الواجب كالماء و الوجود الحادث كالثلج فانه اذا كسر فقبوله للكسر ليس لذات الماء و انّما لحق الثلجيّة فاذا ذاب الثلج ارتفع حكم الثلج و وقع حكم الماء على حقيقته و لا كسر فيه اصلاً و منها البحر و امواجه و المداد و الحروف النقشية و النفَس و الحروف اللفظيّة و الواحد و سائر الاعداد المتألفة منه و ما اشبه ذلك و معنى هذه الامثال ان الوجودات الحادثة اعراض حالّة فى الوجود الحق كالثلج فى الماء و الواحد و سائر الاعداد على وجهٍ او حصصٌ و اجزاء منه كالبحر و امواجه و المداد و الحروف النقشيّة و النفَس و الحروف اللّفظيّة و الواحد فى الاعداد على وجهٍ آخر و على اى حال كان فهذه الطريقة فى معرفة المعبود

الحق تعالى عند الانبياء و الاوصياء عليهم السلٰم كفر و زندقة حاشا رتبة العصمة و التأييد و التسديد الالهى من اعتقاد انّ الخلق من سنخ الحق تعالى او اعراض حالّة به لا حول و لا قوّة الا باللهِ العلى العظيم.

قال: «ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب و الامكان و الغنى و الحاجة يصلون الى توحيد صفاته و من صفاته الى كيفيّة افعاله و آثاره و قد مرّ فيما اسلفنا من البرهان ما بزغ به نور الحق من افق البيان و طلعت شمس الحقيقة من مطلع العرفان من ان الوجود كما مر حقيقة بسيطة لا جنس لها و لا فصل و لا حدّ و لا معرّف لها و لا برهان عليه و ليس الاختلاف بين آحادِها و اعدادها الّا بالكمال و النّقص و التقدم و التأخر و الغنى و الفقر او باُمورٍ عارضةٍ كما فى افراد ماهيّةٍ واحدةٍ».

اقول: يريد اذا عرفتَ حقيقة الوجود اعنى صرفَه الذى لا اتمّ منه على نحو ما ذكرنا و عرفت انه تعالى هو الواجب الحق عز و جل كما تفعل الانبياء عليهم السلٰم فى معرفة الله سبحانه على زعم المصنف انتقلتَ الى توحيد صفاته فانهم عليهم السلٰم على دعواهُ اذا عرفوا الوجود الصرف و انه هو الله سبحانه نظروا فيما يلزم الوجوب من الكمالات و التماميّة فى الغنى و العلم و القدرة و ما اشبه ذلك من الصفات التى هى كمال مطلق لا نقص فيها و فيما يلزم الامكان من النقائص و الحاجة فى الافتقار و الجهل و العجز و ما اشبه ذلك من صفات النقص و الفقدان و وحّدوا صفاته و اَبانوا ما يليق به تعالى من الصفات من صفات الحوادث لما يلحقها من النقايئص (النقائص ظ) فتوصّلوا من توحيد الذات الى توحيد الصفات بواسطة اعتبار الكمالات المطلقة فان مقتضى اتّصاف الذات بالكمالات المطلقة كون صفاتها بائنةً من صفات غيرها بالكمال الذى لا يشوبه نقص و يصلون من معرفة صفاته الى معرفة كيفيّة افْعاله لانّها ناشية من صفاته و يستدلّون بافعاله الّتى هى ناشية من الصفات الكاملة التى لا نقص فيها على كمال آثاره و مصنوعاته كما يدلّ اعتدال حركة يد الكاتب على حسن كتابته بحيث لو رأيتَ كتابةً غير حسنةٍ لم تنسبها الى الكاتب المعتدل حركة اليد كذلك

لو رأيتَ صنعاً ناقصاً نسبتَه الى غير صنعه تعالى **و طريق الاستدلال** الذى ذكره هنا على توحيد الصفات صحيح قال تعالى **ليس كمثله شىء** و على توحيد الافعال صحيح قال تعالى **اورنى ماذا خلقوا من الارض ام لهم شرك فى السمٰوات** و على توحيد الاثار صحيح قال تعالى **هذا خلق الله فارونى ماذا خلقَ الذين من دونه** .

و قوله «و قد مر فيما اسلفنا من البرهان ما بزغ به» اى طلع و اشرق «نور الحق» يعنى به ان الدليل البرهانى الذى ذكرناه سابقاً فى اوّل كتابه فى تعريف الوجود ظهر به نور الحقّ سبحانه و هو معرفته فى قلوب العارفين بذلك البرهان «من افق البيان» اى الذى برهنّا عليه «و طلعت شمس الحقيقة» اى المعرفة الحقيقية عَليْه لانها معرفة الحق بالحق تعالى «من مطلع العرفان» يعنى البيان البرهانى القطعى على زعمه، يقول الشاعر :

و كلّ يدّعى وصلاً بليلَى
و ليلَى لاتقرّ لهم بذاكا
اذا انبجست دموعٌ فى خدودٍ
تبيّن من بَكى ممّن تباكَى

و اريد بالاستشهاد انه يدّعى ان استدلاله الذى ذكره هو استدلال الانبياء و الاوصياء عليهم السلام و نحن نقول ان استدلالهم قد ذكروه فى احاديثهم و ذكره الله تعالى فى كتابه فاىّ موضع من كتابه او من احاديثهم ذكر فيه نمط ما ذكر المصنف من الاستدلال من ان الوجود حقيقة واحدة بسيطة مشتملة على افرادٍ تمايزت افرادها لا من ذات تلك الحقيقة بل من مميّزاتٍ لحقتْها من اختلاف مراتب ظهورَاتِها و من نقايص لحقت بعض افرادها و اصل تلك الحقيقة كمال لا نقص فيه و تمام فوق التمام و هو الوجود الحق تعالى و هذا الاستدلال عندهم عليهم السلام كفر و زندقة فان الوجودات الحادثة وجودات معقولة و وجود الحق عز و جل ليس بمعقول و انما نسمّى ذلك المشار اليه

بالوجود لاجل التفهّم و التفهيم و ليس فى ذاته معنى ما نعقل حتّى نطلق عليه الوجود من باب الاشتراك المعنوى كما ذهب اليه المصنف فان ذلك مستلزم لما يذهب اليه من القول بالسنخ و عند الانبياء و الاوصياء عليهم السلٰم ان القول بالسنخ اسوأ حالاً من دعوى فرعون الربوبيّة لانه لعنه الله يدعي المشاركة فى الفعل و السلطان و المصنّف يدّعى المشاركة فى الذات الله اكبر الله اكبر جل ربّى و معبودى و تعالى عما يقولون علوّاً كبيراً.

و **قوله** «ان الوجود حقيقة بسيطة لا جِنس لها و لا فصل و لا حدّ و لا معرِّف لها و لا برهان عليه» **يريد** به ان حقيقة الوجود ليست داخلة تحت جنس لتكون نوعاً منه ليمكن البرهان عليه و التعريف له بجنسه و فصله كما ان الانسان حقيقة لها جنس و فصل فيمكن البرهان عليه و الحدّ له فنقول الانسان حيوان ناطق و الوجود ليس كذلك لانّه ليس شىء لايكون من الوجود **فاقول** هذا صحيح بعد تسليم ما اشرنا اليه من ان الوجود ليس ذاتاً و لم يوضع هذا اللفظ لذات و انّما هو اسم صفة فعلى تقدير التسليم لهذا و لانّه لايدخل تحت جنس و لا فصلٍ و لا حدّ له و لا برهان عليه لكن لاى شىء يكون له افراد لانه اذا كان له افراد كان جنسا او نوعاً او كالجنس و النوع فيكون متعدداً فلا معنى لتخصيصه بالبساطة دون الحيوان و الانسان فان الحيوان حقيقة بسيطة لها افراد تمايزت بالمنوّعات اى الفصول و هى المشخّصات النوعيّة و الانسان له افراد تمايزت بالمميّزات الشخصية فاى فرع (نوع. خ ل) حقيقة الوجود و حقيقة الانسان و حقيقة الحيوان فان حقيقة الانسان و الحيوان بسيطة لاتّحاد حصصها من حيث الحيوانية او الانسانية فى رتبة كل منهما و انّما تكثرت بما لحقتْها من المميّزات و المميّزات ليست لاحِقة لحقيقة الحيوان او الانسان و انّما لحقت الافراد اذ لو لحقتِ الحقيقةَ لم تتميز بها الافراد بعضها عن بعضٍ كذلك حقيقة الوجود فانه يقول انها حقيقة بسيطة و ليس الاختلاف بين آحادِها و اَعدادِها الّا بالكمال و النقص و التقدّم و التأخر و الغنى و الفقرِ كذلك اقول ان حقيقة الحيوان بسيطة اذ هو الجسم المتحرّك بالارادة و ليس الاختلاف بين احادها و اعدادها الّا بالكمال

كالانسان و النقص كالحيوانات و التقدّم كالانسان و التأخر كالحيوانات و الغنى كالانسان بالنسبة الى غيره من الحيوان و الفقر كالحيوانات بالنسبة الى الانسان فالوجود على مقتضى قوله جنس تحته افراد متساوية فى جهة الكنه و المادة و انّما اختلفت بالمميزات و المميّزات لا فرق فيها بين الاعدام و الوجودات فانّ الاعدام اللاحقة لافراد الوجود اعدامُ ملكاتٍ فتأمّل فى عباراته هنا و فى اول الكتاب هل تجد منها فرقاً بين تعريف حقيقة الوجود مع ما هو عليه فيها من التكلّف و التعسّف و بين حقيقة الحيوان او الانسان او الخشب بالنسبة الى الباب و السرير او غيرهما لا حول و لا قوّة الّا بالله العليّ العظيم.

قوله «او بامور عارضةٍ كما فى افراد ماهية واحدةٍ» كالمميزات لاصناف النوع و حكمها حكم الاول بلَا فرق.

قال: «و غاية كمالها هى صرف الوجود الذى لا اتمّ منه و هى حقيقة الواجبيّة البسيطة المقتضية للكمال الاتم و الجلال الارفع و عدم التناهى فى الشدّة اذ كل مرتبةٍ دون تلك المرتبة فى الشدّة ليست هى صرف الوجود بل مع قصورٍ و نقصٍ و قصور الوجود ليس من حقيقة الوجود و لا من لوازمه لانه عدم و العدم سلب اصل الوجود او سلب كماله و الاول لايجامعه و هو ظاهر فالقصور لاحق لا لاصل الوجود بل لوقوعه فى مرتبة ثانية و ما بعدها فالقُصورات و الاعدام انما طرأت للثوانى من حيث ثانويّتها و تأخّرها».

اقول: غاية كمال تلك الحقيقة هى صرف الوجود اى خالصه من الشوائب خلوصاً لا اتم منه و هذا الفرد الكامل من تلك الحقيقة هو الواجب على زعمه و سائر افرادِها غير خالصة من الشوب و هى سائر المفعولات فيا سبحان الله اذا كانت مفعولاتٍ له فلم صارت جزئيا او جزءاً من حقيقته و جعلوا له من عباده جزءاً إن الانسان لكفور مبين.

و قوله «اذ كل مرتبة دون تلك المرتبة فى الشدة ليست هى صرف الوجود» **فيه انا نقول** اذا كانت المراتب كلّها مِن حقيقة واحدة و المراتب الناقصة ليس نقصها من حيث هى وجودات بَلْ لمَراتبِها و مَحالِّها فهى بدون ما

لَحِقَها صرفُ وجودٍ فلا نقص فى ذاتها بحال فلا فرق بينها و بين صرف الوجود الذى ذكر الّا ان يقول انّ ما يخصّه لذاته من الكمال المطلق الذى لا يتناهى لمّا لحقه النقص للمرتبة (فى المرتبة . خل) لحق الكمال ايضا و يلزم على هذا ان يكون النقص لاحقاً لذاته و ايضا اذا قال كما يأتى ان العَدم و الافتقار ينشانِ من الافاضةِ و الجعل لزمه ان يكون المفاض و المجعول ليسا من حقيقة الفيّاض و الجاعل و الّا كانت و لادة فلا يقال لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفؤا احد بل هو يلد و يكون الوالد مولوداً و كلّ احدٍ كفؤه لانّه من حقيقته و الثانوية و التنزل و الافاضة لاتخرجه عن الكمال الذّاتى نعم اذا كان كماله لرتبته كما كانت نقصانها لرتبتها نقصت لنزولها عن رتبتها و لو اخرجه التنزل عن الكمال الذاتى لزم انقلاب الحقائق و يكون الامر الممتنع لذاته ممكنا بحصول ما يمكن له و هو محال و الشىء لايكون جاعلا لنفسه و لا لجزء حقيقته فاذا كانت مجعولة له لم تكن من حقيقته هف .

و **قوله** «و قصور الوجود ليس من حقيقة الوجود و لا من لوازمه لانه» اى القصور «عدم» اى عدم كمال «و العدم سلب اصل الوجود او سلب كماله فلايجامعه» يلزم منه ان جميع وجوداتها من حيث هى صرف وجودٍ لانّ ما لحقها صور لتلك الحصص و الحصص فى نفسها باقية على كمالها اذِ الصُّوَر لاتغيّر حقيقة الموادّ مثلاً لو صُغتَ انساناً من الذهب و كلبا من الذهب فان تغيّرت المواد بالصور صحّ انّ القصور يلحق اصل وجود الاشياء و ان لم تتغيّر فالذهب فى الانسان و الكلب على حدٍ سواءٍ فى الرتبة و لم يتغيّر بتغيّر نقص صورة الكلب عن رتبته كما فى الانسان و كذلك **قوله** «فالقصور لاحق لَا لاصلِ الوجود بل لوقوعِهِ فى مرتبة ثانية و ما بعدها» و كذا **قوله** «فالقصورات و الاعدام انّما طرأتْ للثّوانى من حيث ثانويّتها و تأخّرها» فيلزم من كلامِهِ ما قلنا لانّ كلّ حصّة من حصص تلك تامة لذاتها تماماً لا اتمّ منه و النقص اللاحق للرتبة ليس لاحقا لها لذاتها فكل حصّة تامّة لِذاتِها تماماً لا اتم منه فهى واجبة و حيث يتعذّر وجود شىءٍ بدون حصةٍ منه وجب ان يكون كل شىء واجبا لذاته و ممكناً من حيث

رتبته و لحوق النقائص بها و هذا من عجائب الامور.

قال: «فالاول على كماله الأتم الذى لا نهاية له و العدم و الافتقار انما ينشانِ من الافاضة و الجعل ضرورة انّ المجعول لايساوى الجاعل و الفيض لايساوى الفيّاض فى رتبة الوجود فهويّات الثوانى متعلّقة على ترتّبها بالأوّل فتنجبر قصوراتها بتمامه و افتِقارَاتُها بغناه و كل ما هو اكثر تأخّرا عنه فهو اكثر قصوراً و عدماً».

اقول: يعنى بالاوّل اوّل مراتب الوجود اى صِرف الوجود فانّه لمّا كان فى اوّليّته بقى على كماله الذاتى لم يلحق رتبته نقص لان النقايئص (النقائص ظ) اعدام و الاعدام لاتسبق الوجود و لاتساوقه فى اوليّته لانّها انّما نشأت من الافاضة و الجعل لانّهما اِحْدَاث كونٍ و الكون المحدث يلزم حقيقته النقص و الافتقار اَمّا ان النقص و الافتقار لايلزمان حقيقة المحدث بفتح الدال فشىء لاتعرفه العقول و المصنف جعل الاشياء فى نفس وجوداتها تامة كاملةً و انما تلحقها النقائص لرتبها و جعلِها لا لاصل حقيقتها فلايلزم على قوله حقائقها نقص بل هى باقية على صرف حكم الاصل فلايكون وُجُوداتها حادثة و ما تقدم من كلامه من اتّحاد العاقل بالمعقول و الجاعل بالمجعول ظاهرٌ بعدم حدوثها اذ لو كانت المعقولات حادثة ماصحّ اتّحادها بعاقلها اذ لايتّحد الحادث بالقديم الّا اذا جعل الحدوث المنسوب اليها لاحقاً بعوارضها و اما هى فقديمة سلّمنا ذلك لكن كيف يعرض النقص و التغيير لشىء يتّحد بالقديم و قد قدّمنا على قوله ان هذا الاتّحاد انما يكون فى المعقولات و اما ما سواها من الحوادث فلا بان العلّة فى الاتّحاد العاقليّة و المعقولية و ما سوى المعقول ليس بمعقول فان كان كل شىء معقولا فتخصيصه غير صحيح و ان لم يكن كلّ شىء معقولاً لزم الجهل.

و قوله «ضرورة ان المجعول لايساوى الجاعل و الفيض لايساوى الفياض» فيه انه اذا حكم باتّحادهما ابداً لا فى حال دون حال لوجود علة الاتحاد و هى العاقليّة و المعقوليّة وجب التساوى بينهما حال الاتحاد الذى لاينفكّ عنه ابداً و الّا كان الشىء الواحد المتّحد ضعيفاً قويّا كاملاً ناقصا قديماً حادثاً صانعاً

مصنوعا هف.

و قوله «فهويّات الثّواني متعلقة على ترتّبها بالاوّل فتنجبر قصوراتها بتمامه» الى اخره فيه انه قال انه ليس فيها قصورٌ لذواتها و انّما النقائص لَاحقة للرّتب فهذا المُنْجبر بتمام الحق الذى لا اتمّ منه ما هو هل هو حقائق تلك الوجودات ام رُتَبُها فان كانت حَقائق الوجودات كان النقص فى ذواتها قبل الانجبار و قد قال: فالقصور لا لاصل الوجود بل لوقوعه فى رتبة ثانية، و هذا يدلّ على اَلّا نقص فى ذاتها فلاتحتاج الى الانجبار على انّها بعد الانجبار لا نقص ثم نقول هذا الانجبار هو طارى عليها بعد نزولها ناقصة فى رتبتها ام مساوقٌ فتنزل فى رتبتها تامّةً الا انّ هذا التتميم مشعر بالنقص الذاتى و ان كانت المنجبرة رُتَبَها كانت الثانويّة بحكم صرف الوجود لانّها فى انفسها مثل الاوّل و نقص رتبها منجبر بالاوّل كما احتمل فى اتحاد العاقل بالمعقول لدفع ما قلنا من لزوم كون الشىء قديما حادثا الخ، انه بالاتّحاد انجبر بكمال العاقل حتى ساواه فلهذا جاز الاتّحاد بل وجب و فيه مع كونه خُرافاتٍ لزوم انقلاب الحقائق.

و قوله «كلّما هو اكثر تأخّراً فهو اكثرُ قصوراً وَ عدماً» هذا كلام صحيح فى نفس الترتيب الّا انّه مع ملاحظة الانجبار تكون كلها منجبرة اذ ليس عند الاول قرب او بعدٌ و ان اختلفت فى انفسِها لكن مع فرض الاتّحاد بين العاقل و المعقول تتساوَى فى ذواتها مع ذاته او يكون اعنى الاوّل مختلفاً فافهم.

قال: «فاول الصوادر عنه تعالى يجب ان يكون اجلّ الموجودات بعده و هو الوجود الابداعى الذى لا امكان له الّا ما صار محتجباً بالوجوب الاوّل و هو عالم الامر الالهى و لايسع فيه الّا الارواح القادِسَة على تفاوتها فى القرب من الذات الاحديّة لانّها بمنزلة الاضواء الالهيّة و العبارة عن جملتها روح القدس لانها كشخص واحدٍ و هى ليست من العالم و لا داخلةً تحت قول كن لانها نفس الامر وَ القَولِ و بعدها مرتبة النفوس على درجاتها ثم الطبائع و الصور على مراتبها ثم بسائط الاجسام واحداً بعد واحدٍ الى المادة الاخيرة التى شأنها القبول و الاستعداد و هى النهاية فى الخسَّةِ و الظلمة».

اقول: قوله «اوّل الصوادر عنه تعالى» هذا الكلام من حيث ان اوّل صادرٍ اشرف صحيح الّا ان قوله «عنه تعالى» يظهر من كلامه بعد ان هذا الصدور ليس بخلق و لا بعنوان الخلق بل هذا الصادر من ذاته بغير صنعٍ و هذا هو الولادة تعالى ربى ان يخرج منه شيء او يدخله شيء او يصدر عنه شيء ليس بصنعٍ او يصدر عنه صنعٌ ليس بفعل منه اذ كلّ هذه امور باطلة اذ لو خرج منه شيء كان والداً و لو دخله شيء لم يكن صمداً و لو صدر عنه شيء لا بصنعٍ لم يكن صانعاً له و لا كان مختاراً و لكان معه شريك فى ملكه و فى خلقه و لو صنع بغير فعلٍ لكانت ذاته فعلاً و كان مربوباً لربٍ فاعلٍ تعالى ربّى.

قوله «و هو الوجود الابداعى» هذا الوجود هو الوجود المطلق لان الوجود فى العبارة عندنا **وجود حقّ** و هو الله عز و جل و هو الواجب الوجود و **وجود مطلق** و هو مشيته و ارادته و اختراعه و ابداعه و قال الرضا عليه السلٰم **المشيّة و الارادة و الابداع اسماؤها ثلاثة و معناها واحد**، و المراد من الكل فعل الله تعالى فان تعلق بايجاد الكون سمى مشية و بمعناها خَلقَ و ان تعلّق بالعين المسمّاة فى عالم الاجسام بالصورة النوعية قيل ارادَ وَ بَرأ و ان تعلّق بالحدود و الهندسة و ضبط الاجال و الارزاق قيل قدّر و صوّر و ان تعلّق بالاتمام قيل قضَى و ان تعلق باخراجه مَشْرُوحاً مُبَيَّنَ العلل و الاسباب قيل امضى و ان لوحظ انه متعلّقه لا من شيء قيل اخترع و ان لوحظ انه لا لشيء قيل ابتدع و الفعل فى الكل واحد و ما امرنا الّا واحدة كلمحٍ بالبصر ما خلقكم و لا بعثكم الّا كنفسٍ واحدةٍ و انما تكثّرت اسماؤه بسبب اختلاف متعلقه و الفعل بجميع انواعه مخلوق بنفسه لانه مخلوق و كل مخلوق فانّما يخلق بحركة ايجاديّة و لمّا كان هو حركة ايجاديّة خلقه الله تعالى بنفسه و كانت المشيّة التى خلقها الله بنفسها ثم خلق الخلق بالمشيّة و هى الفعل على قسمين امكانية و كونيّة فالامكانية خلقها بنفسها و خلق الامكان لكل شيء بها فهى المشية و محَلّها اى مكانها الامكان و كل الممكن و هو العمق الاكبر و وقتها السرمد و هذا المكان مكان لجميع انواع الفعل و ان كان مفعوله من الاجسام و وقته السرمد و ان كان مفعوله فى الدهر او

الزمان و **المشيّة الكونية** هي ما تتعلق بالاكوان و هي المعبر عنها بكن يشار بالكاف الى الكون لانه ينشأ عنها و بالنون الى العين التى هى الماهية و نريد بالكون الحصّة المادّية النوعيّة و نريد بالعين الحصّة الصوريّة النوعيّة و هذه المشية الرتبة الثانية من المشيّة و هى عين الاولى الّا ان الاولى حدث بها الامكان بجميع مراتبه الكليّة و الجزئيّة و الاضافية لان الجزئى هناك يصلح لكل شىء و بالثانية حدثت الاكوان من نور الانوار اعنى امر الله المفعولى و هو الحقيقة المحمديّة الى اسفل السّافلين **فاوّل صادرٍ** هو المشية خلقها سبحانه بنفسها و امكن الامكان بها فسميت بالمشيّة الامكانية و هى العلم الذى لايحيطون بشىء منه **ثم كوّن بها** ما شاء فسمّيت بالمشية الكونية و هى العلم المشاء الذى يحيطون به و اوّل ما شاء بالمشيّة الكونية الحقيقة المحمديّة ثم خلق بها قابليتها اعنى الزيت (الذى . خل) يكاد زيتها يضىء و لو لم تمسسه نار، ثم خلق من ذلك النور و تلك القابليّة العقل الكلى ثم الروح الكليّة ثم النفس الكلية ثم الطبيعة الكليّة ثم جوهر الهباء ثم المثال ثم الاجسام **و قوله** و لا امكان له، غلط بل لا وجوب له نعم هو الوجود المطلق و هو الامكان الراجح الوجود فهذا الرجحان له و لمكانه و لوقته **و وجود مقيّد** و هو الجائز الوجود و هو المفعولات المقيّدة اوّلها الدرة اى العقل و اخرها الذرّة اعنى الثرى و ما تحت الثرى فكلها جائزة الوجود و ان اختلفت فى الشدّة و الضعف و التقدم و التأخر اختلافاً لايكاد يتناهى .

و قوله «الّا ما كان صار محتجباً بالوجوب الاوّل» ليس بشىء فانه اذا عنى روح القدس فمراتبه العقل الكلى و هو مسبوق بالدواة فانه هو القلم و هو أُخِذَ من شجرة الخلد و هى لا شكّ فى وجودها قبل كونِهِ لانه هو المصباح المشار اليه فى اية النور و قال تعالى فى حق المصباح انه **يوقد من شجرة مباركة** فالدهن و مسّ النار قبل المصباح فحرارة النار هى اية فعل الله و الدّهن هو الارض الجرز و ارض القابليات و الاستضاءة المشرقة على الدخان المتعلقة به هو نور الانوار و الحقيقة المحمديّة فاستنارة المصباح بانارة تلك الحقيقة و الدخان هو

المستعدّ من الدهن بعد تكليس حرارة النار له هو المستضيء و المستنير و قد ذكر الامام ابومحمد العسكرى عليهما السلٰم فى تاريخه من الدرّة الباهرة فى شأن روح القدس اى العقل الكلى من انه اوّل مَنْ وُجِد من زَرْعِنا قال عليه السلام: **و روح القدس فى جنان الصاقورة ذاق من حدائقِنا الباكورة،** و الصاقورة هنا العرش الذى هو سقف الجنان و الباكورة اوّل الثمرة يعنى انّ روح القدس اول مَن اكل من اوّلِ ثمرة الوجود من حدائقِنا لان حقيقتهم صلى الله عليهم هى **اوّل ما كوّن الله** سبحانه بفعله التكوينى و هى الحقيقة المحمدية و هى نور الانوار و مادّة الموادّ و هى امر الله المفعولى الذى كل شيء قامَ به قيام تحقّق و ركنٍ بمعنى ان كل شيء خلقه الله سبحانه فقد قبض مادّته من شعاع انوارهم ان كان من اتباعهم من نبى مرسل و ملك مقرب و مؤمن صالح و اتباعهم الى التراب الطيّب و الماء العَذب و ان كان من اعدائهم فمن عكس انوارهم من ابليس الى التراب السبخة و الماء الاجاج و المادة هى التى يقوم بها الشيء قيام تحققٍ و قياما ركنيّا و قبض صورته من هيئة اعمالهم للطيّب و من عكسها للخبيث **ثم خلق** منها العقل كما ذكرنا **ثم خلق** من العقل الروح كما خلق المضغة من النطفة و العقل على مقرّه باق **ثم خلق** منها النفس الكليّة المسماة باللوح المحفوظ و بالروح الذى على ملائكة الحجب اعنى الكَروبيّين **ثم خلق** من النفس الطبيعة الكلية **ثم خلق** جوهر الهباء و هو حصص مواد الموجودات مميّزة غير مقدّرة **ثم خلق** عالم المثال و هو البدن المقدارى الظلّى الذى لا مادة فيه فهو كالصورة فى المرآة بل هى منه و فى عالمه على نحو ما ذكرنا قبل و هو يريد ان روح القدس ليس لها اوّل فلايكون لها امكان لانها قبل الامكان الّا انها مسبوقة بالواجب تعالى **فنقول** عليه اذا كان مسبوقا بالواجب لم يكن واجباً لان الواجب هو الذى لم يسبق بالغير فاذا سبقه غيره كان ممكنا و كلّ ممكن فهو داخل تحت كن صادر عنها و انّما دعاه الى هذا الكلام جَعْلُهُ روحَ القدسِ هى الارادة و الارادة عنده قديمة كما هو مذهب ائمته و اما ائمتنا عليهم السلٰم فعندهم انها حادثة و ليس لله تعالى ارادة قديمة و هٰذَا باجماعِهِم عليهم السلٰم

لا يختلفون فيه و لكن على كلّ تقديرٍ اذا جعلها قَديمةً كيف تكون محجوبةً بالوجوب اذْ كلّ محجوبٍ بالوجوب فهو حادث ممكن .

و قوله «و هو عالم الامر الالهى» **فيه** ايضا انه اراد حصر الامر الالهى فى روح القدس و عالم الامر يطلق على شيئين :

احدهما عالم الفعل بجميع انواعه و به قامت السمٰوات و الارض و ما فيهن قيام صدور لانّها آثاره .

و ثانيهما الحقيقةُ المحمديّة و هى اوّل صادر من الفعل و هى مادة الموادّ اذ كلّ مخلوق سواها فمادّته من شعاعها و صورته من هيئة فِعلها ان كان طيبا او تابعاً للطيّب و ان كان خبيثا او تابعاً له فمن عكسِ ما للطَّيِّب قال الصادق عليه السلام **كل شىء سواكَ قامَ بامرك** ه، **و المراد** بالقيام هُنَا قيام تحقّقٍ قياماً ركنيّاً ، **و امّا** روح القدس فكما ذكرنا يطلق على مَلَكَيْنِ هما ركنانِ للعرش من جهة اليمين :

احدهما اَعْلى و هو النور الابيض .

و ثانيهما اسفل و هو النور الاصفر **و قد يطلق** مِنْ دُونِهما على جبريل كما قال تعالى **قل نزّله روح القدس من ربّك بالحق** و جبريئل (جبرئيل ظ) ليس مراداً هنا بقى الاوّلانِ **و قد يطلق** عليهما انّهما من عالم الامر يعنى به من الامر المفعولى الذى قامت به الاشياء قياماً رُكْنيّاً اعنى الحقيقة المحمديّة لان هذين منهما كاليدين و لايطلق روح القدس على عالم الامر الفعلى فى الشرع **نعم** يحتمل ان يكون اصطلاحاً **فان سمّى** فعل الله تعالى روح القدس اصطلاحاً فهو وَ ان كَانَ مخالفاً لِما وَردَ فى الشَّرْع الّا انّه لا مشاحّة فى الاِصطلاح لكنّ العقلاء اجمعوا على انّ الفعل بجميع اَنْواعِهِ حَادِثٌ لايختلفون فيه فاذا جعله هو المشيّة و الارادة و هما قديمتان عنده و عند الاكثر فهنا بحثان :

الاوّل ان الذى ينبغى لمثله مع ما يدّعيه من المعرفة و من التشيّع انّه لايركن الى قول كل ناعقٍ لاسيما فى مخالفة اجماع اهل البيت عليهم السلٰم على انّ المشية و الارادة حادِثَانِ و انّه ليس لله سبحانه مشيّة اوْ ارادة قديمة و ان مَن

قال بذلك ليس بموحّدٍ و من ذلك ما رواه الصدوق فى التوحيد عن الرضا عليه السلٰم انه قال المشيّة و الارادة من صفات الافعال فمن زعم اَنّ الله لَمْ يَزَلْ شائياً مريداً فليس بمُوَحِّدٍ ه،

فان كان لا بُدَّ لَهُ من التّقْليدِ و المتابعة فليقلِّد مَن لايسهو و لايغفل و لايجهل و هو مسدّد مِنَ الله سبحانه مأمورٌ باتّباعِه لايسع جميع الخلقِ مخالفته و ان لم يقلّد و انّما ادّاه عقله الى ذلك فلايصحّ هذا لانّ العقل اذا لم يلاحظ المتابعة للغير و لا الرجوع الى قاعدةٍ و لا الى ما انِست به النفس لايؤدّى الى مثل هذا و هو ان يكون شيء غير الله ليس بمخلوق لله او يكون محجوباً بالوجوب و ليس بمصنوع او متأخِّراً عن الذاتِ و ليس بحادث او يكون مع الذات او فى الذاتِ مغاير للذات و لو بالاعتبار فهذه و امثالها لايؤدى العقل اليها الّا بسببٍ من نحو ما قلنا .

الثانى ان المعروف عند علماء اهل البيت عليهم السلٰم و رواتهم و علماءِ شيعتهم بل عند جميع المسلمين ان روح القدس ملك و ان اختلفوا فى تَعْيينه فاذا جعله غير مخلوقٍ كان الٰهاً و شريكاً فلايحسن منه اَنْ يقول لا اله الّا الله وحْدَهُ لا شريك له لانه يكون كذباً فى حقّ مَنْ يثبت ملَكاً قديماً غير الله تعالى .

و قوله «و لايسع فيه الّا الارواح القادِسَةُ» فانّ روح القدس عنده اسم نوع و افرادُها متفاوتةٌ فى القربِ و البعد من الذات الاحديّة لانها عنده بمنزلة الاضْواءِ الالهية اى بمنزلة الاشعّةِ من السِّراج و الاضواء تطلق على المنيرات و الانوار على الاشعة كما قال تعالى جعل الشمس ضيَاء و القمر نوراً فاطلاقه الاضواء على الارواح القادسة ان تجوّز فيه فحسن و الّا فهو تنصيصٌ على قيامها بذواتها و استغنائها و هو ما يقتضيه كونها غير مخلوقة على زعمه و قوله «بمنزلة الانوار الالهيّة» يشعر بمغايرتها للانوار الالهيّة لكن قوله «على تفاوتها فى القرب من الذات» يحتمل ان يريد بالضمير المتصل فى تفاوتها ضمير الارواح القادسة فيشعر باستمداد الارواح القادسة من الذات الاحديّة فيقع التّنافى فى بعض كلامه لبعضٍ يظهر لِمَنْ تَتَبّع كلامه و الظاهر بل الصريح من عبارته ذلِكَ

و هو لا يَسْتَنْكِف عن ذٰلِكَ اذ لو جعلها من جملة الانوار الالهيّة لم يقل بمنزلة الاضواء الالهيّة ثم ما يريد بالاضواء الالهية هل اشياء مخلوقة ام لا بل هى اظلّة الذات كما يذهب اليه المشبّهون ظاهر كلماته الثانى و قوله «و العبارة عن جملتها روح القدس» يريد به كما قلنا من اسم النوع و قد ذكرنا ان هذا الاسم يستعمل فى اثنين و فى جبريئل (جبرئيل ظ) (ع).

و قوله «و هى ليست من العالم و لا داخلة تحت قول كن» يريد به انها ليست من العالم الذى هو ما سوى الله تعالى و هو كما ترى و لو اريد به انها اى عالم الامر على ارادته ان روح القدس هى عالم الامر الذى يعبّر عنه بكن ليست من العالم الذى هو المكوّنات لم يكن فى نفيه بأس و امّا انها (من. خل) عالم الامر و انها لاتدخل تحت كن فغلط فاحش فان عالم الامر غير الارواح القادسة لان هذه مخلوقة بِكُنْ داخلة تحتها و الّا كانت قديمة و امّا انها هى عالم كن فغير مسلّم و لو سُلِّم فالذى دلّ الدليل العقلى القاطع و النقلى الصريح الساطع اَنّها خُلِقَتْ بنفسها و مثاله ما قاله الفُقهاء اَنّ البَاعث على الصلوٰة هى النيّة و الباعث على النيّة نفسُها لا يختلفون فى ذلك قالوا و الّا لزم الدَّوْر او التّسلسل.

و قوله «لانها نفس الامر و القول» يعنى كن وقع من غير علم بالامر و بكن اِنْ يتّبعُون الّا الظَّنّ و ان هم الّا يخرصون.

و قوله «و بعدها مرتبة النّفوس على درجاتها ثم الطّبايع (الطبائع ظ) و الصور على مراتبها ثم بسائط الاجسام واحداً بعد واحدٍ» يدل على انّ ما ذكر كلّها متناسقة من الارواح القادسة الى بسائطِ الاجسام و لايكون التناسق بين اشياء الّا اذا كانت فى صقعٍ واحدٍ كما هو مقرّر فى الحكمة و يلزم من التناسق ان الارواحَ القادسةَ داخلة تحت كن كالتى بعدها او ما بعدها مما ذكر غير داخل تحت كن.

و قوله «الى المادة الاخيرة» يعنى به المادّة العنصريّة الّتى شأنها القبول المَادّى و الاستعداد النّباتى الذى هو منشأ النموّ و الزيادة و الذبول و النقصان و هى النهاية فى الخسّة و البعدِ عن النور و فى نهاية الظلمة الحسيّة و هذا ظاهر.

قال: «ثم يترقى الوجود منها بالتلطيف و التكميل راجعاً الى ما نزل منه عائداً الى ما بُدِئ منه بتهييج المواد و تحريكِ الاجساد و احداث الحرارة المهيّجة السماويّة فى الاسطقصّات من تداوير النيّرات الموجبة لنشو النبات بعد الجماد و سياقة المركبات الى درجة قبول الحيوٰة و تشويق النفوس الى ان تبلغ درجة العقل المستفاد الراجعة الى الله الجواد».

اقول: اشار بقوله «ثم يترقّى» الى عود الاشياء فى القوس الصعودى «منها» اى من المادة الاخيرة العنصريّة التى هى النهاية فى الخِسّةِ و الظلمة «بالتّلطيف» كما اشرنا سابقاً من انحلال جزئين من الماء فى جزءٍ من التراب لما بينهما من المشاكلة بواسطة اشعّةِ الكواكب فجرى فى النبات و الاشجار غذاء حتّى صار ثمرة ثم اغتُذِى به حتّى صار كيلوساً ثم كيموساً ثم نطفة ثم علقة ثم مضغةً ثم عظاما ثم كسى لحما ثم انشى خلقا اخر و اثبت فيه الجوارح و هو قوله «و التكميل راجعاً الى ما نزل منه» هذا الكلام من المصنف امّا انه على جهة المجاز و اما انّه غلط لانه لايرجع الى ما نزل منه و الّا لرجع الى كونه عظاما ثم مضغة ثم علقة ثم نطفة ثمّ كيموساً ثم كيلوسا ثم طعاماً ثم مادة ثم عناصر فيفنى لرجوعه الى ما نزل منه و هو الامكان اوَلايذكر الانسان انا خلقناه من قبل و لم يكُ شيئا اى شيئا مكوّنا و ان كان شيئا ممكناً **بل المراد** من رجوعه الى ما بُدِئ منه كما قال امير المؤمنين عليه السلٰم للاعرابى فى الخبر المذكور سابقا **فاذا فارقت** اى النفس الناطقة القدسيّة **عادت الى ما منه بُدِئتْ عودَ مجاوَرةٍ لا عودَ ممازجةٍ** ه، و لهذا قلنا رجعت اليه فى القوس الصُّعودى و انّما يعبّر عن ذلك العود بالرجوع الى ما نزل منه لكون كلّ مقامٍ صَعِد اليه مُقَابِلاً لِما هُوَ بمعناه.

قوله «بتهييج الموادّ» بالقوى النباتيّة المعبّر عنها بالنفوس النباتيّة فانها تهيّج المادّة بالنموّ و الزيادة «و تحريك الاجساد» اى تحرّكها النفوس النباتيّة حركةً جوهريّة «و احداث الحرارة المهيّجة السماوية» اى النفوس الحيوانية الحسّيّة الفلكية التى اصلها الافلاك كما تقدّم فانها حرارة غريزيّة سماويّة مهيّجة للنفوس النباتيّة على الحركة الجوهريّة المقتضية عن اسبابها للصعود القوسى

«فى الاستقصّات» جمع استقصٍ و هو الاصل باعتبار الرجوع اليه كما انه باعتبار النزول منه يسمّى هيولى **و فيه ما قلنا** من المجاز او الغلط فانَّ الاستقصّ هو الاصل المرجوع اليه رجوع ممازجةٍ لا مجاورة و قد منعناه الّا اَنْ يحملَ عَلَى خصوص المواد العنصريّة و النفوس النّباتيّة بل و الحيوانيّة الحسيّة او المجاز او الغلَط «من تداوير النيّرات» اى الكواكب يعنى ان الحرارة المهيّجة للنفوس النباتيّة بالحركة الجوهريّة من تداوير النيّرات يعنى من دَورانها من المشرق الى المغرب و من المغرب الى المشرق فانّ الحرارة المهيّجة من قبَساتِ اشعةِ النيّراتِ و ليس المراد بالتداوير جمع تدويرٍ و هو الفلك الجزئى للكوكب بالمعنى الاصطلاحى الّا اَنْ يقال انّه علّة من علل ذلك الدَّوران «الموجبة» اى تلك الحرارة و التسخين الحادِث من قبسات تلك الاشعة فانّها مع الرطوبة يحصل بهما التعفين و الانحلال انحلال اليبوسة الترابيّة المشاكلة فى الرطوبة المائيّة المشاكلة كما اشرنا اليه فى الفوائد و فى شرحنا على الفوائد و يحصل بهما «نشو النّبات بعد الجماد» بعد كونه جماداً لا حركة فيه و لا لَهُ «و سياقة المركّبات» بتعديل طبايئعها(طبائعها **ظ**) فى النفوس النباتيّة و نضج الابخرَة المتخلّصة من صفوها باختلاف اشعّة الكواكب نضجاً معتدلاً حتى وصلت بذلك الى تلطّفٍ مساوٍ للطف اجرام الافلاك و هو المعنى بقوله «الى درجة قبول الحيوٰة» لان الحيوٰة الّتى فى الحيوان من نفوس الافلاك فما ساوى اجرامها تعلّقت به الحيوٰة من تلك النفوس الفلكيّة **فاذا** قبلت الحيوٰة حصل لها الاحساس و الشعور فتشعِر بكمال ما فوقها و حسنه و بحاجتها اليه اعنى الارواح القادسة و العقول النورانيّة «فتشتاق» الى الاتّصال بها و الاستمداد منها «الى ان تبلغ» باستعدادِهَا بالاعمال الصالحة و الاداب الشرعية الى ان تصل «درجة العقل المستفاد» كما ذكرنا الاشارة الى معناه من انه الدرجة الثالثة من مراتب العقل العلمى و الرابعة العقل بالفعلِ **و قيل** الثالثة العقل بالفعل و الرابعة العقل المستفاد و لعل هذا هو المراد من كلام المصنّف «الراجعة الى الله الجواد» يعنى تلك الدرجة اوْ اهلها من العقول المستفادة راجعة الى الله الجواد دائم العطاء و

الامداد لاهل الاستمداد و المراد بالرجوع عندنا هو الرجوع الى رضوانه الذى هو اكبر فى درجة الامكان و دار كرامته و جنانه و عند المصنف الرجوع هو الخروج عن درجة الامكان الى درجة الوجوب كما اشار اليه فيما سبق من كلامه فى قوله فى العقول انها باقية ببقائه فضلاً عن ابقائه.

قال: «فانظر الى حكمة المبدع البديع كيف ابدع الاشياء و انشأ الاكوان من الاشرف فالاشرف فابدع اوّلاً انواراً قدسيّة و عقولاً فعّالةً تجلّى لَها و القى فيها مثاله فاظهر عنها افعالَهُ و اخترع بتوسّطها اجساماً كريمة صافية نيّرةً ذوات نفوس حيوانية دائمة الحركات تقرّباً الى الله و عبوديّةً له و حملها فى سفينةٍ ذات الواح و دسرٍ جاريَةٍ فى بحر القضاء و القدر بسم الله مجراها و مرساها و الى ربّك منتهاها».

اقول: ان الله سبحانه خلق الخلق و كلّ شىء خلقه وَ اوقفه على باب القضاءِ و لايمضيه الّا مبيّن العلل مشروح الاسباب ليستدلّ به على علم صانعه و قدرته فيعرفه العباد بما عرّفهم فعلّل فقال تعالى فى تقدير القمر لتعلموا عدد السنين و الحساب و كل شىء فصّلناه تفصيلاً و قال عز و جل يا ايّها الناس ان كنتم فى ريب من البعث فانا خلقناكم من ترابٍ ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغةٍ مخلّقة و غير مخلّقة لنبيّنَ لكم.

فقوله «فانظر الى حكمة المبدع» لانه تعالى جعل كل شىء دليلاً و مدلولاً عليه و معنى ابدع الاشياء اى خلقَها لا لشىء يكون عائداً اليه و انّما خلقها لينقل حوايئجهم (حوائجهم ظ) اليهم من بعض الى بعضٍ او خلقها لا من شىء بل اخترع موادّها و صورها لا على مثالٍ سبق و لا من شىء تقدّم و انشأ اكوانها اى وجوداتها يعنى موادّها و ابتدأها على النظم الطبيعى الذاتى الاشرف اوّلاً لمناسبته لاقوى الفيض فالاشرف اى فاشرف ما بعده اى ما بعد الاشرف الاوّل.

و قوله «فابدع» تفصيل لما اجمله بقوله «الاشرف فالاشرف»، «اوّلاً عقولا قدسيّة» اى منزّهة عَنْ رذائل الطبايئع (الطبائع ظ) و الموادّ الجسمانية و قد تقدّم فى كلامه ما يدلّ على خروجها من العالم الذى هو ما سوى الله حتى انه قال فى

اول كتابه هذا فالعقل و ما فوقه كلّ الاشياء يعنى انه بسيط الحقيقة و هنا حكم بانها مبدعات و قد اتّفق الحكماء على ان كل ممكن زوج تركيبى اى من مادة و هى ما من الله تعالى اى من فعله و من صورةٍ و هى ما منه و هى قابليته و كل زوج تركيبى داخل تحت كن.

و قوله «فعّالة» اى كثيرة الصنع يشير به الى انّها من عالم الامر اى الذى هو فعل الله تعالى و ليس كما يقول لانّ هذا شيء لايوجد الّا عند اهله عليهم السلٰم و هو استغنى بالعيون الكدرة التى يفرغ بعضها فى بعضٍ لان فعل الله هو مشيّته و ارادته كما قال الصادق عليه السلٰم و امّا ارادة الله فاحداثه لا غير لانّه لا يروّى و لايفكّر و لايهمّ ه، الّا انّ الله عز و جل يفعل بفعله و يفعل بمفعوله ففعله بفعله لاتدخل فيه العقول و فعله بمفعوله تدخل فيه العقول و النفوس و الطبائع و المواد و الصور و الاجسام و كلّ شيء يلقى مثاله فى هويته على حسب قابليته و امكانه و يفعل به ما يترتّب عليه و هو الفاعل عز و جل فى كل شيء على كل حال افرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه ام نحن الزارعون و مارميتَ اذ رميتَ و لكن الله رمى ، فالحديدة المحميّة اذا حرقت فانما حَرقت النار بما القت فى الحديدة من مثالها و هو فعلها و تأثيرها ففعل العقل معناه انّ الله فعل به ما شاء بمعنى ان فعله تعالى اشرق عليه ففعل بذلك الاشراق كما انار الجدار باشراق نور الشمس عليه فافهم فقوله «تجلّى لها و القى فيها مثاله» يشير الى كونها فاعلةً بالله تعالى اخذه من قول اميرالمؤمنين عليه السلٰم فى شأن النفوس المقدسة كالملائكة قال (ع) فالقَى فى هويّتها مثاله فاظهر عنها افعاله اى بواسطة تحمّل افعاله لانّها مَحالّ مشيّته.

قوله «و اخترع بتوسُّطِها اجساماً كريمة صافية نيّرة» يريد به انّه خَلَق بتوسّطها و الّا فان اخترع يستعمل فى اوّل ابداعٍ لا من شيء و ابتدعَ لا لشيء و انّما قدم الابداع لانه ورد انه بمعنى الاختراع و جرى على لسانه اوّلاً و لا عيب فيه و ذكر بعده الاختراع تغييراً للتعبير لا ترتيباً و المراد بالاجسام الكريمة النيّرة اَجْرَام الكواكب و افلاكها «ذات نفوسٍ حيوانيّة» و هى التى تستمدّ منها اهل

الارض الحيٰوة «دائمة الحركات» اذ من شأن النفوس الحيوانيّة التحرك و التّحريك «تقرّباً الى الله تعالى و عبوديّة له» لانّها تخدمه فيما امرها به من التقدير و التسخير اللّذَيْن هما آلةُ التدبير و تتقرّب اليه بامتثال اوامرِه فتعبده بالتّحرك و التّحريك و باشراق اشعتها و بقبضها فاضل رطوبات البحار و العيون و الانهار و ببسطها إِرخاءَ عَزالى الامطار و تبريدها و تسخينها بالليل و النهار «و حملها» اى تلك النفوس و تلك الاجرام النيّرة و تلك الحركات «فى سفينةٍ» محدّدِ الجهات و فلك البروج و السمٰوات «ذات الواحٍ» من البروج الاثنى عشر و المنازل الثمانية و العشرين و السّيارة «و دسرٍ» من اقطابها «جاريةٍ» بحكم التسخير و التقدير «فى بحر القضاءِ» من المحتوم «و القدر» من المرسوم يرجع عودها على بدئها و غروبها على طلوعها مستمرّةً على مقتضى التعديل فى التغيير و التبديل تنعطف الاعجاز على الصدور و تدبير الامر بينها يدور فى الروحانيات و الجسمانيات مدى الازمنة و الدهور الى انتهاء الامور فنهار يكرّ على ليلٍ و ليل يكرّ على نهارٍ افلاكٌ تدور و خلق يدور و الفاظ تدور و حروف تدور و اسماء تدور و دهور تدور و ازمنة تدور و اعوام تدور و فصول تدور و اشهر تدور و ايّام تدور و اعدادٌ تدور و حركات تدور يدبّر بينها مقتضيات الامور **كما بدأكم تعودون و لقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكّرون**، قال فى هذا المعنى بعضهم:

انظر الى العرش على مائِهِ — سفينةٌ تجرى باسمائه

و اعجب لهُ من مركبٍ دائرٍ — قد اودع الخلق باحشائِهِ

يَسْبَحُ فى لُجٍّ بلا ساحلٍ — فى جندلِ الغيبِ و ظلمائِهِ

و موجُه احوالُ عُشّاقِهِ — و ريحهُ انفاسُ ابنائِهِ

فلو تراه بالورى سائراً — من اَلِفِ الخطِّ الى يائِهِ

و يرجعُ العودَ على بَدْئِهِ — و لا نهايات لِإبدائِهِ

يكـوّرُ الصبح علـى ليلِـهِ و صـبحُه يفنَـى بِإمسـائِهِ

لايدرى احد من اين الى اين الّا مدبّرها و محصيها بعلمه و قدرته فسبحان الذى بيده ملكوت كل شيء و اليه ترجعون.

و قوله «بسم الله مجراها و مرساها» يعنى به انّ سفينة التكوين تجرى بالاكوان و المكوّنات بسم الله اعنى نور الانوار و الحقيقة المحمديّة و هو الاسم الاكبر الاعز الاجل الاعظم الاكرم الذى يحبّه اللّهُ و يهويه و يرضى به عمّن دعاه و هو امر الله المفعولى و هو صفة الله الفعلية اعنى الالوهيّة و يحتمل ان يكون المراد به الالف القائم الذى يلفظ باسمه فى لفظ الجلالة بعد اللّام الثانية و هو الاسم الذى اشرقت به السمٰوات و الارضون و يحتمل ان يراد به الالف المبسوط الواقع اسمه بعد ميم الرحمٰن و هو الاسم الذى يصلح به الاوّلون و الاخرون و المناسب لحكم النزول فى سفينة نوح عليه السلٰم الموافق لباطن التأويل هو الالف المبسوط الذى اسمه بعد ميم الرحمٰن و يؤيّد هذا ما رواه ابن ابى جمهور عن النبى صلى الله عليه و اله انه قال ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمٰن الرحيم، و الباء هى الالف المبسوط فمجراها بدؤها و مُرْساهَا عودُهَا الى ما منه بُدِئت اى الى مقابله كما ذكرنا قبل هذا «و الى ربّك مُنْتهاها» اى تنتهى امور جميع الخلائق من الجواهر و الاعراض فى الغيب و الشّهادةِ الى حكم قدره و قضائه فيهم كما كان بدؤهم و ما بينهما كذلك و هذا ظاهر.

قال: «و جعلها مختلفةً فى الحركات و نَشَئاتِ اضواء النيّرات المعدّة لنشو الكائنات ثم خلق هيولى العناصر من التى هى اخسّ الممكنات و هى نهاية تدبير الامر فانه يدبّر الامرَ من السماء الى الارض ثم يعرج اليه بتكوين الجماد من تعديل العناصر و الاركان ثم النبات من صفوها ثم الانسان و اذا استكمل بالعلم و الكمال بلغ الى درجة العقل الفعّال فَبِهِ وقَفَ ترتيب الخير و الجود و اتّصل باوّله اخر دائرة الوجود».

اقول: انتهى كلام المصنف فى هذا الكتاب الى هنا، قوله «و جعلها

مختلفة فى الحركات» يعنى به انه تعالى جعل الكائنات فى رجوعها اليه مختلفة فى الحركات الجوهريّة فى الشدّة و الضعف و النوريّة و الظلمة و فى الصعود اليه و القرب منه و فى النزول عن جواره و البعد منه و ذلك بمقتضى قوابلهم لفيضه المتألّفة من الكم و الكيف و الجهة و الرتبة و الوقت و المكان و ما يُتَمِّمُها و يكمّلها من احكام الوضع و الاذن و الاجل و الكتاب و المراد من «اضواء النيّرات» اشعّتها على حسب مقاديرها و النيرات هى الكواكب «المعدّة لنشو الكائنات» كما اشرنا اليه سابقا من ان اركان الموادّ من العناصر اذا تعدّلت فى طبايعها كانت مطارح لقبسات الاشعّة فتقوّى ضعيفها و تزيل الاعراض المنافية عنها و تلطّفها و تعفّنها و تهضمها و تُحِلّها غذاءً معتدلا موافقاً بنحو ما ذكرنا سابقاً حتى تنشؤ عنها النفوس النباتيّة فى ثلاثة ادوارٍ **فى الاوّل** ادار طبايعها بعضها على بعض فتناكحت فتولّدت عناصرها **ثم ادار العناصر** بعضها على بعض فتناكحت فتولّدت معادنها **ثم ادار** العناصر و المعادن بعضها على بعضٍ فتناكحت فتولّدت النفوس النباتية ذوات الحركات الجوهريّة **ثم ادار** العناصر و المعادن و النباتات بعضها على بعض فتناكحت فتولّدت الحيوانات فسارت العناصر و المعادن الى الله سبحانه فى السلسلة العرضيّة و سارت الحيوانات الى الله سبحانه فى السلسلة الطوليّة و النباتات برزخ بينهما فلها سير عرضى بسكون الراء اضافىّ و طولىٌّ اضافىّ **و هو قوله** «ثم خلق هيولى العناصر» الهيولى هى اصل اشياء (الاشياء . خ‌ل) من حيث قبولِها لاشكال غير متناهية **و ذلك** انه تعالى خلق طبيعة الحرارة من الحركة التكوينيّة التى هى علة العلل فى الاشياء المتحركة **ثم خلق** الله سبحانه طبيعة البرودة و اصلها من السكون الكونى الذى هو علة العلل فى الاشياء الساكنة فهذان اوّل زوجين خلقهما الله سبحانه و ذلك قوله تعالى **و من كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون** ثم تحرّك الحارّ على البارد بسرّ ما اودع الله فيه من الحركة المذكورة فامتزجا يعنى تناكحا فتولّد من الحرارة اليبوسة و تولّد من البرودة الرطوبة فكانت اربع طبايع مفردات فى جسم واحدٍ جوهرىّ روحانى و هو اوّل مزاج بسيطٍ اى معتدل متماثل الاجزاء ثم صعِدت الحرارة

بالرطوبة فخلق الله تعالى منهما طبيعة الحيوٰة و اجرامها الافلاك العلويات و هبطت البرودة مع اليبوسة الى اسفل فخلق الله منهما طبيعة الموت و اجرامها الافلاك السفليات ثم افتقرت الاجسام الموات الى ارواحها التى صَعِدت عنها فسألت ذا الجود و الكرم ردّ ارواحها اليها فادار الله سبحانه و تعالى الفَلكَ الاعلى على الفلكِ الاسفل دورة فامتزجت الحرارة بالبرودة و الرطوبة باليبوسة فخلق تعالى من الحرارة و اليبوسة عنصر النار و من مزاج الحرارة مع الرطوبة عنصر الهواء و من مزاج البرودة مع الرطوبة عنصر الماء و من مزاج البرودة مع اليبوسة عنصر الارض ، ثم ادار الفلك الاعلى على الاسْفل دورة ثانية فخلق منها المعادن ثم ادار الفلك الاعلى على الاسفل دورة ثالثة فخلق منها النباتات ثم ادار الاعلى على الاسفل دورة رابعة فخلق منها الحيوانات و قيل فى الادارة الاولى كانت الطبايع و فى الثانية كانت العناصر و المعادن و فى الثالثة كانت النباتات و الحيوانات البهيمة و فى الرابعة كانَ الإِنْسَان فقوله «ثم خلق هيُولَى العناصر من الّتى هى اخسّ الممكنات» يعنى الاجسام فانها بالنسبة الى الذوات النورية كالعقول و الارواح و القدسيّة (الارواح القدسية . خ د) خسيسةٌ .

و قوله «و هى نهاية تدبير الامر» يعنى فى جهة ادبر فادبر فانّها اسفل الاكوان و هو على حسب الظاهر و الّا ففى الحقيقة النفوس السفلية و الارضون المعنوية اخسّ من هيولى العناصر و انزل كما قال تعالى ثم رددناه اسفل سافلين ، و اذا اعتبرتَ دائرة العقل و دائرة الجهل رأيتَ هيولى العناصر اسفل دائرة العقل و فوق دائرة الجهل لان الله سبحانه خلق الانسان و هو اشرف ما خلق و جعله بين الدائرتين و الواقف بين الططنجَيْن (الطتنجين . خ ل) فهو فى الهواء و فوقه تسعةعشر بعدد حروف البسملة و تحته تسعةعشر بعدد الزبانية كل واحد من الذى هو فوقه مقابل لضدّه مما تحته فوقه النار و تحته الماء و فوقه السمٰوات السبع و تحته الارضون السبع و فوقه فلك المنازل و تحته الملك الحامل للارض و فوقه فلك البروج كتاب الابرار فى علّيين و تحته كتاب الفجار فى سجين و هو الصّخرة و فوقه الكرسى و تحته الثور و فوقه محدد الجهات و

تحته الحوت و فوقه جسم الكل و تحته البحر و فوقه عالم المثال و تحته الريح العقيم و فوقه جوهر الهباء و تحته جهنم و فوقه الطبيعة و تحته الطمطام المسمّى بالظلمة و فوقه النفس الكلية و تحته الثرى و فوقه الروح الكلّية و تحته ما تحت الثرى و فوقه العقل الكلّى و تحته الجهل الكلّى ففوقه تسعةعشر و تحته تسعةعشر و هو القائم بينهما فالاجسام اخس الممكنات العلويّة النورانية و اشرف من السفليّة الظلمانية **و قوله** «و هى نهاية تدبير الامر» يعنى فى قوس النزول من دائرة العقل حين قال تعالى **ادبر فادبر** الى هنا انتهى ثم قال له **اقبل فاقبل** مبتدِيئاً (مبتدئا ظ) باقباله من المعدن صاعداً الى النبات الى الحيوانات على تفصيل يطول ذكره.

و قوله «فانه تعالى يدبّر الامر من السماء» الظاهرة و الباطنة «الى الارض» الظاهرة و الباطنة «ثم يعرج اليه» يبتدئ فى عروجه من المعادن «بتكوين الجماد» على نحو ما ذكرنا معدناً «من تعديل العناصر و الاركان» كما ذكرنا سابقا من ان تعديل الماء الاوّل الصاعد من رطوبات البحار و العيون و الانهار باشعّة الكواكب و حرارتها اربعة اجزاء من الرطوبة مع جزء من اليبوسة فاذا انحلّت اليبوسة لقلّتها فى الرطوبة كان الماء النازل من هذه الاجزاء المائية التى انحلّ فيها جزء اليبوسة اذا وقع على الارض كان مشاكلاً لها لما فيه من جزء اليبوسة فلاتنفر منه فينحلّ منه جزءانِ بجزءٍ من تراب الارض لما بينهما من المشاكلة و المعادلة فتنحلّ اليبوسة فى الرطوبة و تنعقد الرطوبة فى اليبوسة فيكون منه صفو غذاء هو مادة للنفس النامية النباتيّة لاعتدال الطبايع الاربع فيه بنسبة رتبة النبات **و هو قوله** «ثم النبات من صفوها» اى العناصر «ثم الانسان» كما اشرنا اليه فى ذكر النامية النباتيّة و النفس الحيوانية الحسيّة و النفس الناطقة القدسيّة على ما ذكره عليه السلام فى حديث الاعرابى «و اذا استعمل (استكمل. ظ) الانسان بالعلم و الكمال» كما قال امير المؤمنين عليه السلام **و خلق الانسان ذا نفسٍ ناطقةٍ إن زكّاها بالعلم و العمل فقد شابهت جواهرَ اَوائلِ عِلَلِها فاذا اعتدل مزاجها و فارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشِّداد** ه، يعنى

اذا زكّاها بالعلم و العمل (فقد. خل) شابهت العقل الفعّال لانه هو اوّل عللها فتشابه جوهرَهُ فی ملازمة طاعة الله و التقوی و عدم الغفلة عن ذکره و ربّما شابهته فی انفعالِ کثیرٍ من الاشیاءِ لها بنسبة رتبتها کما جری لنفوس الانبیاء علیهم السلام فاذا اعتدل مزاجها ظاهراً و باطنا و فارقت الاضداد بحیث ماتری الّا الله و لم تخف الّا الله و لم ترج الّا الله و هکذا یعنی لم یجد سواه تعالی فی کل حال فقد کانت علة وجود جمیع الاشیاء و صحّ هذا فی محمد و اهل بیته الطاهرین صلی الله علیه و اله خاصّة.

و قوله «فقد بلغ الی درجة العقل الفعّال» و هو مقام قاب قوسین لانه نزل من العقل و اجتمع معه فی عروجه بالاسم البدیع الذی هو مربّی العقل الفعّال و اما مَنِ اعتدل مزاجه علی الحقیقة و فارق الاضداد علی الحقیقة فقد وصل الی مقام اَوْ ادنَی یعنی کان محلّاً لمشیّة الله و لساناً لارادتِه و مترجماً عنه تعالی.

و قوله «فَبِهِ وَقفَ ترتیب الخیر و الجود» ای بالعقل الفعّال انتهی ترتیب السَّیْر الی حضرة ذی الجلال و لیس الامر کما قال فان العقل الفعّال سیره الی ذی الجلال تعالی سیرٌ حثیثٌ و ینتهی سیره الی نور الانوار و نور الانوار یَسیر الی الله تعالی فی حجاب الرضوان من عالم الرجحان من الامکان بلا نهایة و لا غایة فهو ابداً یسیر سیراً حثیثاً لا ینقطع السیر و لا تقصر المسافة مع کثرة ما یترقّی فی درجاتِ القرب کما قال تعالی **رفیع الدرجات** و قال تعالی فی حدیث الاسرار **کلّما وضعتُ لهم علماً رفعت لهم حلماً و لیس لمحبّتی غایة و لا نهایة** ه، و قال صلی الله علیه و اله **اللهم زدنی فیك تحیّراً** فقال تعالی له صلی الله علیه و اله **و قل ربّ زدنی علماً** و هذا طلب لا ینقطع ابداً،

و قوله «و اتّصل باوّله اخرُ دائرة الوجود» یرید انه اتّصل باوّل العقل الفعّال اخر دائرة الوجود یعنی اوله ادبر فادبر و اخره اقبل فاقبل فحصل من ادباره للایجاد و اقباله بالموجودات دائرة هی قاب قوسین و هی مجموع ما فی الامکان اذ لیس قبله عند المصنف امکان کما مرّت الاشارة و لکن الامر علی خلاف ما قال.

الى هنا انتهى الكلام منا و منه و اعلم انه ليس بيني و بينه نبوة حتّى انّي اتتبّع كلماته بالردِّ لها و لكن هو يتكلم على مذاقِ اهلِ التصوف و الحكماء و انا اتكلّم على مذاق ساداتي ائمةِ الهدى عليهم صلواتُ ربّ الارض و السماء و قد قال امير المؤمنين عليه السلٰم ذهب مَن ذهب الى غيرنا الى عيونٍ كدرة يُفرِغ بعضُها في بعض و ذهَبَ من ذهبَ الينا الى عيونٍ صافية تجري بامر الله لا نفادَ لها هـ، و اقول ان افتريتُه فعليّ اجرامي و انا بريء مما تجرمون لا حول و لا قوّة الّا بالله العليّ العظيم و صلى الله على محمد و اله الطاهرين.

وقع الفراغ من تسويد هذه الكلمات لاربع ساعات و ثلثي ساعةٍ من الليلة السابعة و العشرين من صفر سنة اربع و ثلاثين بعد المائتين و الالف من الهجرة النبويّة على مهاجرها و اله افضل الصلوٰة و ازكى السلام بقلم منشئها العبد المسكين احمد بن زين الدين بن ابراهيم بن صقر بن ابراهيم بن داغر الاحسائي بن رمضان بن راشد بن دُهَيم بن شمروخ (آل صقر الهَجَري الاحسائي المُطَيْرفيّ. خل) عفا الله عنا و عن والدينا من المؤمنين و المؤمنات و المسلمين و المسلمات انه غفور رحيم حامداً مصلّيا مستغفرا.

بسم الله الرحمٰن الرحيم - وقع الفراغ من تصحيحه لساعتين و نصف من ليلة الثلاثا السادسة و العشرين من جمدى (جمادى خل) الاولى سنة ١٢٣٤ اربع و ثلاثين بعد المائتين و الالف على يد منشيه العبد المسكين احمد بن زين الدين و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و اله الطاهرين.